

• ویژگی های این مرحله:

- از قدیمی ترین بحث هایی است که در فلسفه شکل گرفته است.
- بعضی از فیلسوفان به آن نپرداخته اند ولی فیلسوفان اسلامی بسیار آنرا پر و بال داده اند که دلیل آن همخوانی است که بین این قاعده با نظام هستی از دید اسلامی یافته اند.
- یعنی بخاطر تاثیر آن در الهیات بمعنی الاخص اینقدر به آن پرداخته اند.
- این مبحث از مباحث میانی فلسفه است که از ریشه ها ارتزاق می کند و خودش ریشه مباحث بعدی است و جزو بزرگترین قوانین عقلی فلسفی است.
- مشکل این بحث در عصر معاصر:
- عرفی انگاری علیّت و عدم لحاظ دقت های عقلی فلسفی

• تیترا این مرحله:

- آیا این واژه ها - علت و معلول - برگرفته از متون دینی است؟
- در عبارات معصومین علیهم السلام با همین مفهوم فلسفی بکار رفته است.
- سوال این است که چرا در دوره ترجمه این واژه ها را انتخاب کرده اند؟
- اگر بتوان گفت متأثر از بیانات معصومین علیهم السلام بوده است خیلی مهم است.

• نکات استاد در ارتباط با این مرحله:

○ صعوبت قانون علیّت در عین بدهاقت اصل آن:

- اصل قانون علیّت یک قانون بدیهی است ولی تحلیل آن به لحاظ عمق هستی شناسانه اش بسیار سهمگینانه است.
- بسیار شبیه اولیات است چراکه با یک گام به اجتماع و ارتفاع نقیضین بر می گردد اگر نگوییم همان است
- بیان صدرا: اسفار، ۲/ ۳۵۵
- اثر این نکته:
- جز سلفستایان کسی به انکار اصل آن نپردازد و لذا مسلم عند الكل است من جمله متکلمین و عرفا هرچند در تحلیل آن اختلاف دارند.
- ◆ به تعبیر صدرا هر کسی خدشه ای بر آن بکند در جرگه ی سلفستایان است.

○ رابطه ی قانون علیّت و قوانین پیرامونی آن با سایر علوم:

- قانون علیّت و قوانین پیرامونی آن، ریشه های مباحث الهیات بمعنی الاخص است و پیکره ی اصلی همه ی علوم براساس آن ترسیم می شود.
- جالب است که تمام علوم را براساس همین قانون پیش می برند ولی وقتی به کلیّت نظام هستی می رسند، می گویند شاید علیّت عادت باشد که از فرهنگ به ما منتقل شده باشد!!!
- احساس استاد این است که این به لحاظ مباحث تاریخی و فرهنگی اتفاق افتاده است که باعث شده یک نگرش منفی به الهیات شکل بگیرد.
- لذا در آن فضا یک نوع مزیت علمی است که بگویی عالم ماده خود بسنده است!
- رجوع: تاریخچه فلسفه زمان

• رجوعات:

- الهیات شفاء، مقاله ۶، ص ۲۵۷ الی ۳۰۸
- مباحث مشرقیه، ۱/ خنّ رابع / ص ۴۵۸ الی ۵۴۷
- شرح تجرید، فصل ۳/ مقصد ثانی / ص ۱۱۴ الی ۱۳۵
- اسفار، ۲/ ۱۲۶ الی آخر آن: دارای دقت های فوق العاده ای است که علامه برخی از آنها را در نهاییه نیآورده اند
- شرح منظومه، ۲/ ۴۰۶ الی ۴۵۶
- شرح مختصر شهید مطهری، ص ۲۲۳ الی ۲۹۰

فصل ۱: اثبات علیّت و معلولیّت و وجودی بودن هر دو

• محتوای این فصل:

- علامه برای فضای مفهوم شناسی از یک منظر مطلبی را بیان نکرده اند چرا بحسب عنوانی که در فصل ۱ آورده اند، دو بحث را طرح کرده اند
- ۱. اثبات علیّت و معلولیّت در عالم خارج: در دل آن یک جور مفهوم شناسی هم حضور دارد.
- ۲. فرآیند علیّت در ناحیه وجود شکل می گیرد: بحث ((جعل)) که در فلسفه اسلامی بحث شده است

• تحلیل های متفاوت موجود از فرآیند علیّت:

○ اهمیت آشنایی با آنها:

- دستیابی به عمق تحلیل از فرآیند علیّت و فهم از مطالب این مرحله

○ ۴ تحلیل اصلی عبارتند از:

۱. تحلیل عمومی: نبود و بود شدن

□ کسانیکه قائل به این هستند:

- ◆ توده ی انسان ها
- ◆ فضای کلام
- ◆ تحلیل علم بمعنای امروزی اعم از تجربی و انسانی

□ توضیح کلی آن:

- ◆ وقتی چیزی را نداشته باشید و بعد دارا شوید، در چنین بستری فضای علیّت فهم می شود.
- ◆ یعنی در بستر نبود و بود زمانی علیّت حضور دارد و در اینجاست که ذهن دنبال یک سبب و علت می گردد تا بتواند تحلیل کند وجود بعد از عدم را.

□ دلیل اینکه ذهن عمومی سمت این تحلیل رفته است:

- ◆ استحاله ی ترجیح بلا مرجح که در فطرت همه وجود دارد و خودش هم به استحاله ی اجتماع و ارتفاع نقیضین
- ◆ بیان مباحثه ای: گروهی این قاعده را نظری انگاشته و براهینی در اثبات آن آورده اند از جمله این که استوا و رجحان، متنافی و متناقض اند و شیئی که نسبتش به وجود و عدم متساوی است، اگر یکی از دو طرف بر دیگری بدون مرجح رجحان یابد، مستلزم جمع نقیضین می شود و بنابراین محال است.

□ مولفه های موجود در این تحلیل:

- ۱- مسیوقیّت به عدم زمانی
- ۲- علت نیاز را حدوث زمانی می بیند
- ۳- در بقاء شیء حادث شده هیچ نیازی به علیّت ندارد چراکه بقاء استمرار وجود است

□ نتایج این تحلیل:

- ۱- علت لازم نیست بهمراه معلول باشد و با نابودی علت مشکلی برای معلول پیش نمی آید چراکه ما علت را برای احداث شیء می خواهیم و شیء در بقاء به آن محتاج نیست
- ۲- اساساً در هویت معلول قدیم زمانی بودن بی معناست چراکه اگر چیزی همیشه باشد دیگر علت نمی خواهد. لذا خداوند متعال قدیم زمانی است.
- ۳- همیشه ماوراء طبیعت را در بستر زمان جستجو می کنیم یعنی همیشه به عقب بر می گردیم تا خدا را پیدا کنیم حال آنکه طبق دو تحلیل دیگر ماوراء طبیعت در طول این عالم است نه در عرض آن

□ مثال های مرسوم آنها:

- ◆ بناء و بناء
- ◆ کاتب و مکتوب

۲. تحلیل حکمای مشاء: ذات موجودات

□ توضیح کلی آن:

- ◆ اینها به سمت روح مساله علیّت رفتند که روح آن توقف شیء بر شیء است و توضیح دادند برخی از مولفه هایی که نزد عرف مردم است بخاطر برخورد روزمرگی با پاره ای از اشیاء داشته ایم است که سبب شده ویژگی های آنها را ذیل روح علیّت ببریم.
- ◆ یعنی فرآیند علیّت را استحاله ی اجتماع و ارتفاع نقیضین، استحاله ی ترجیح بلا مرجح و مساله ی توقف شیء بر غیر می سازند.
- ◆ این تفکر به سمت ذات پژوهی و ضرورت منطقی رفته است:
- ◆ در بحث ذات پژوهی گفته اند ما کاری نداریم زمانی هست یا نه؛ بریم تعمق کنیم در ذات اشیاء و ببینیم که به حسب ضرورت منطقی کدام از آنها گره ضروری با وجود و عدم خورده است.
- ◆ دقت شود که اصلاً مساله مواد ثلاث از ذات پژوهی پیدا شد.
- ◆ توضیح آن اینکه:
- ◆ آن چیزی که گره ضروری و ذاتی خورده باشد با وجود، می شود واجب الوجود بالذات (ذاتاً گره خورده است با آمدن)

◇ و اگر گره ضروری منطقی خورده باشد با عدم می شود ممتنع الوجود بالذات (ذاتاً گره خورده است با نیامدن) مانند تقدّم شیء بر خودش.

◇ سپس با مطالعه ذوات می بیند بسیاری از آنها هیچ گره خوردگی ذاتی با وجود و عدم ندارد که به آنها می گوید ممکن الوجود و العدم. در اینجا می گوئیم ذات غیر از وجود و عدم است که این همان ماهیت است.

▶ کم عقل فلسفی متوجه شد چنین چیزی - ماهیت - در واجب الوجود بالذات و ممتنع الوجود بالذات وجود ندارد چراکه در واجب الوجود ها و ممتنع الوجود ها نمی توان یک ذات مرسل پیدا کرد و آنرا کشف کرد.

▶ در اینجاست که ذهن فلسفی با فرآیند علیّت روبرو می شود: اگر چنین ذات هایی داشته باشیم، این ذات از دو حالت بلحاظ واقعیت عینی و حمل شایع بیرون نیست

(۱) موجود است: گره خوردگی با وجود

(۲) معدوم است: گره خوردگی با عدم

▶ در اینجا ذهن ذات پژوه فلسفی درگیر چند فرض می شود:

(۱) همین ذات خودش موجب رجحان یکی از طرفین به لحاظ حمل شایع شده است یعنی خودش موجد خود شده است: مُحال است چراکه خلاف فرض ماست و ما در حیطه ی ذات پژوهی دیدیم که اقتضای هیچ کدام از وجود و عدم را ندارد.

◆ دقت شود که ذهن فلسفی طرح اولویت کلامی را اینجا طرح می کند و آنرا رد می کند. یعنی می گوید اگر آنرا بپذیریم اصل علیّت زیر سوال می رود. خود متکلمین می شود فرض چهارم ولی فیلسوف با دقتش نشان می دهد که این همان قسم اول است با دقت فلسفی

◆ رجوع: اسفار، ج ۲

(۲) اصلاً بدون اینکه هیچ موجبی وجود داشته باشد بلحاظ حمل شایع یا با وجود گره می خورد یا با عدم: این فرض هم مُحال است چراکه ترجیح بلا مرجح مُحال است و به اجتماع و ارتفاع نقیضین می انجامد.

◆ باید توجه کرد که حکماء کسانی که قول به تصادف را می گویند در این نظر قرار دارند و می گویند قول شما نیز باعث بطلان علیّت می شود.

(۳) عاملی از بیرون رجحان وجود بر عدم یا بالعکس را تامین می کند: عامل خارجی می آید و به شیء علی السویه وجود یا عدم می دهد.

◆ این قول فیلسوفان است.

◆ این سبب می شود که عقل دقیق فلسفی مشائی به نظام علیّت دست پیدا کند.

◆ دقت شود که در توضیح بالا؛ هم داریم تحلیل علیّت می کنیم، هم مفهوم شناسی آن را و هم اثبات خارجی علیّتش را

□ کاری که علامه کرده اند:

◆ علامه طباطبایی هم از این سطح از تحلیل علیّت شروع می کنند و کم کم به سمت تحلیل سوم می روند که این می تواند نشاندهنده دو چیز باشد:

◇ ما از بحث های سابق استفاده می کنیم و آرام آرام ذهن را به دقت های عمیق تر می بریم

◇ سطح دوم و سوم با هم تنافی ندارد و هماهنگ است: علامه به این نکته تصریح می کند

□ مولفه های موجود در این تحلیل:

- ۱- شیء باید مسبوق به عدم ذاتی (یعنی در ذاتش گره با وجود و عدم نخورده باشد) باشد و مسبوقیت به عدم زمانی در آن شرط نیست.
- ۲- علت نیاز آن به علت نیز استواء و ارسال ذاتی نسبت به وجود و عدم (امکان ذاتی و ماهوی) است.
- ۳- معلول در بقاء هم محتاج علت است.

□ نتایج این تحلیل:

- ۱- علت و معلول همیشه با همدیگر هستند چه معلول موقت باشد چه دائمی
- ۲- قدیم زمانی در حوزه ی معالیل معنی دار است چراکه علتش همیشه اقتضای آن را می کند و توقف شیء بر شیء که روح قانون علیّت است در آن وجود دارد
- ۳- خداوند متعال قدیم ذاتی است نه قدیم زمانی چراکه قدیم زمانی بحساب آوردن خداوند متعال بمعنای زمان مند کردن خداست یعنی خدا را زمان مند فرض کردی و بعد گفتی قدیم زمانی است:
- ◇ بسیاری از تحلیل های خداشناسانه همین نگاه را در بر دارد.
- ◇ قدیم ذاتی مافوق زمان است و در تمام زمان ها هم هست.
- ۴- غیر خداوند متعال حادث ذاتی اند می خواهد قدیم زمانی باشد یا نه

۳. تحلیل حکمت صدرایی: وجود موجودات

□ دلیل عدم بحث از نظر شیخ اشراق:

◆ چون صدرا کار شیخ اشراق را ارتقاء داد و تکمیل کرد، از شیخ اشراق بصورت مجزی بحث نمی کنیم

□ مبانی این تحلیل:

- ◆ اصالت وجود و اعتباریت ماهیت
- ◆ تشکیک در وجود
- ◆ هستی ملاً وجودی است و نقطه ی خالی نداریم

□ توضیح کلی آن:

- ◆ روح حقیقی علیّت به تنزّل و هویت تضعّف بر می گردد. یعنی در فضای شدّت و ضعف است که ما متوجه علیّت می شویم.
- ◇ لذا وجودهای ضعیف که متوقّف بر وجودهای برتر هستند، روح علیّت را دارند.
- ◇ علّت بودن یعنی قوّت وجودی بگونه ای که در دامنه ی خودش یک وجود ضعیف تر و متوقّف بر خودش را داشته باشد
- ◇ و معلول بودن یعنی ضعف وجودی بگونه ای که به لحاظ هویت ذات ی اش تعلق به یک وجود برتر دارد.
- ◆ این تحلیل مساله ذات پژوهی را به عمق ذات پژوهی اصیل برده است و آنرا در بستر اصالت وجود مطالعه کرده است.

□ مولفه های موجود در این تحلیل:

- ۱- معلول مسبوق به عدم است
 - ◇ ولی نه عدم ذاتی ای که در فلسفه مشاء گفته می شود و نه عدم زمانی
 - ◇ بلکه عدم ذاتی بمعنای ویژه ای که در فرآیند تنزّل وجودی معنی دارد: هر مرتبه مسبوق است به عدم این مرتبه در مرتبه بالاتر
- ۲- سرّ نیامندی را در خود وجود پیگیری می کند: امکان فقری وجودی و یا همان ضعف وجودی
 - ◇ لذا صدرا می گوید وجود اگر بی نهایت نباشد یعنی یک تنزّل داشته باشد قطعاً معلول است و در باب واجب الوجود حتماً باید به بی نهایت و مطلق برسید.
 - ◇ به بیان دیگر ضعف نشاندهنده ی معلولیت است و توقف بر یک امر برتر از خودش است.
- ۳- خداوند سبحان وجود بی نهایت شدید است که هیچگونه وضعی در آن نیست

□ نتایج این تحلیل:

- ۱- در ناحیه معالیل می توان قدیم زمانی داشت

□ سوالات:

- ◆ سوالات:
 - ◇ رابطه ی این تحلیل با تحلیل مشائون چیست؟ آیا آنرا به کلی بر می دارد؟
 - ◇ رابطه ی این تحلیل با تحلیل عمومی چیست؟ آیا آنرا به کلی بر می دارد؟
- ◆ جواب:
 - ◇ جالب است که صدرا هر دو تحلیل قبل از خود را نگه داشته است ولی از آنها به درستی استفاده کرده است و تنها بیان کرده که استفاده ی آنها نادرست بوده است
 - ◇ رجوع:
 - ▶ اسفار، ۱/ حدود ۱۴۰: آشکار ترین دلیل برای اثبات معلولیت یک چیز حدوث زمانی آن است.

□ بررسی تنزّل و تجافی در علیّت و تفاوت آنها:

- ◆ معنای علیّت طبق آنچه گفته شد:
 - ◇ دقت شود که با توجه به بحث های دیگر باید گفت که مراد از علیّت تنزّل و ضعف وجودی است بی آنکه طفره و تجافی به وجود بیاید.
- ◆ مقدمات:
- ◇ معنای تجافی:

▶ تجافی به معنای تخلیه و خالی شدن منبع و منشأ این شیء نازل شده از حقیقت نازل شده و از بین رفتن این حقیقت در موطن و منشأ اولیه است؛ مانند منبع آب وقتی که آب از منبع سرازیر می شود و مورد استفاده قرار می گیرد، منبع از آب خالی می شود. [حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ص ۸۵، ۲۱۵ و ۳۲۵، تهران، رجا، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.]

◆ معنای تنزّل وجودی:

▶ اما تنزیل لزوماً مفید این معنا نیست، بلکه تنزیل با این معنا نیز سازگار است که شیء در عین حال که در موطن و منشأ اولیه خود به نحو اعلی و اشرف موجود است، مرتبه پایین تری از آن به صورت تجلی و ظهور آن حقیقت بالا تحقق پیدا کند. بهترین نمونه و مثال برای مسئله ی تنزیل حالات نفس انسان است؛ انسان هنگامی که مطلبی را از عالم عقل و ذهن خود به صورت نوشته یا گفتار بیان می کند، در حقیقت این یک نوع تنزیل است. در این جا مطالب علمی بدون این که در عقل و ذهن محو و نابود شوند، در عالم نوشته و گفتار ظهور پیدا می کنند.

▶ به همین جهت از نظر حکیمان و عارفان اسلامی تجافی در جهان بینی اسلامی و در چینش عالم هستی راه ندارد و باطل است؛ از این رو حکیمان و عارفان اسلامی به تبعیت از قرآن کریم برای تبیین چگونگی تکوین و چینش عالم، از واژه تنزیل استفاده می کنند. [حسن زاده آملی، حسن، نصوص الحکم بر فصوص الحکم، ص ۸۵، ۲۱۵ و ۳۲۵، تهران، رجا، چاپ دوم، ۱۳۷۵ ش.]

◆ دلیل عدم وجود طفره و تجافی در علیّت:

- ◇ اگر طفره و تجافی (خالی بودن یک سطح و پر شدن آن) وجود داشته باشد به مسائل دیگر علیّت ضربه می زند که در نهایت به روح علیّت ضربه وارد می کند.
- ◇ طفره و تجافی علل اعدادی اند نه علّت حقیقی وجود بخش.
- ▶ مانند اینکه حادثه ی امروز علّت حادثه ی دیروز باشد.
- ▶ این نوع نگاه از میزهای نگاه فلسفی با سایر نگاه ها بخصوص نگاه تجربی است بخاطر اغراض متفاوتی که هر یک دارند.

◇ تمام قوانینی که در علیّت وجود دارد لوازم قانون مادر علیّت - توقف شیء بر شیء - است که خود این قانون مادر از استحاله ترجیح بلا مرجح فهم می شود.

- ▶ از این قانون، ضرورت معیّت علت و معلول بدست می آید که سبب می شود طرفه و تجافی درست نباشد.
- ▶ در نگاه علیّت، علت همیشه باید بالا سر معلول باشد.

◇ به بیان دیگر اگر تجافی رخ دهد، علت از بین می رود و به تبع آن معلول هم از بین می رود.

◆ دلیل وجود تنزل وجودی در علیّت:

◇ این نکته باعث می شود که بگوییم تنزل وجودی که یعنی آنچه که در علت هست در آن باقی می ماند و به معلول هم سرایت می کند.

▶ نظام تشکیکی که صدرا توضیح می دهد مملو از وجود است و تنزلاتی که در آن وجود دارند ضرورت تکوینی هستی است چراکه خلاء وجودی مُحال است.

◇ تا جایی که می رسیم به عالم ماده که با آنکه اصل این طبقه جایگاه اش پُر است، ولی خود آن در حال تغییر و نوسان است.

▶ این نگاه فیلسوفانه ای است که در نگاه های فیزیکی هم اثرگذار است و امتدادهایی در آن بحث دارد.

۴. تحلیل عرفا:

□ بنایمان بر این است که وارد این سطح از تحلیل نشویم چراکه علامه وارد این سطح از تحلیل نشده اند.

□ رجوع: اسفار، ۲/ فصل ۲۵ به بعد

○ کاری که علامه کرده اند:

- از تحلیل مشائی شروع می کنند و بحث را به تحلیل صدرا می برند.
- مزایای این روش:

□ شیب فهم را رعایت کرده اند

□ تحلیل مشائی مقدمه و سطح آسان تری از تحلیل صدرا می است

□ این دو تحلیل نافی هم نیستند بلکه تحلیل صدرا می مکمل آن است

○ وضعیّت علت و معلول وجودی و عدمی:

▪ در نگاه علامه طباطبائی: وجودی بودن علت و معلول

▪ طبق نگاه علامه در نفس الامر و اینکه هر چیزی را بالذات و یا بالعرض به وجود بر می گردانند، قائل به این هستند که در حوزه ی اعدام علت و معلول نداریم بلکه نبود وجود یک علت است که سبب نبود وجود معلولش می شود.

▪ به بیان دیگر، علت و معلول تنها وجودی هستند هرچند فرآیند علیّت هم در جانب وجود رخ می دهد و هم در جانب عدم.

□ یعنی جریان فرآیند علیّت در جانب عدم یک نوع بازگردان توقف جنبه های وجودی معلول بر علت است.

▪ لذا در نسبت دادن علیّت عدم علت برای عدم معلول یک نوع تجوّز تکوینی وجود دارد.

□ عنوان پیشنهادی برای تحقیق: تجوّزات فلسفی

▪ در نگاه استاد: اعم بودن علت و معلول

▪ با توجه به مبنای استاد در بحث نفس الامر و قائل بودن به نفس الامر بمعنی الاعم، هم در جانب وجود علت و معلول داریم و هم در جانب عدم

○ تعریف علت و معلول با توجه به بحث های قبل:

▪ علت = الوجود المتوقف علیه

▪ معلول = الشیء الذی يتوقف على العلة

• جعل (وجودی بودن علت و معلول):

○ مقدمات:

▪ سوال مورد بحث:

□ سوال این است که یک شیء هم جنبه ی وجودی دارد و هم جنبه ی ماهوی، علت چه چیزی را به معلول داده است؟

◆ سه جنبه در اینجا وجود دارد:

۱. وجود

۲. ماهیّت

۳. ارتباط وجود با ماهیّت: صیورۃ الماهیة موجودة

□ به بیان دیگر در فرآیند علیّت دقیقاً چه چیزی از سوی علت به معلول افزوده می شود؟

◆ این بحث دنبال این است که چه چیزی حقیقتاً از علت تراوش می کند و چه چیزهایی احوال تحلیل انتزاعی آن هستند.

◆ در اینجا دو اصطلاح شکل گرفت: مجعول بالذات و بالعرض

▪ تاریخچه آن:

□ بحثی است که در فلسفه اسلامی شکل گرفت و تأثرات زیادی از عناوین شرعی داشته است.

▪ رجوعات:

□ اسفار، ۱/ ۳۹۶: صدرا اینرا در بحث علیّت که در ج ۲ است نیاورده است.

◆ صدرا اینرا به این دلیل در اینجا می آورد که بحث جعل یکی از ثمرات اصالت وجود و اعتباریّت ماهیّت است.

□ شرح منظومه، ۲/ ۲۲۱ الی ۲۲۸

□ شرح مبسوط شهید مطهری، ۴۱۸ / ۲

□ شرح مختصر شهید مطهری، ص ۱۵۸

▪ سوالات:

□ چه فرقی بین بحث جعل بنحو اصطلاحی و بحث علیّت وجود دارد؟

◆ بحث جعل می خواهد یک موضوعی در علیّت را حل کند لذا بهتر است که زیرمجموعه بحث علیّت قرار گیرد.

◆ در اینجا دنبال این هستیم که چه چیزی مجعول است؟

○ فروض ممکن و تعیین فرض درست:

۱. علّت وجود را به معلول می دهد:

□ قائلین به آن:

◆ مشاء متقدّم طبق ادّعی آخوند صدرا

◆ حکمت متعالیه

□ تبیین این قول:

◆ مجعول وجود است و بقیّه چیزها مانند ماهیّت احوال ذاتی آن وجودی است که افاضه می شود.

◇ مجعول بالذات = وجود معلول

◇ مجعول بالعرض = احوال ذاتی وجود معلول

□ تثبیت آن:

◆ اصالت وجود و اعتباریت غیر آن + علّت امر اصیل و آنچه متن است را به معلول افاضه می کند - « چیزی جز وجود از علّت به معلول افاضه نمی شود

؟ سوال مباحثه ای: چرا باید حتماً یک امر اصیل از علّت به معلول منتقل شود؟

◆ جواب مباحثه ای: امر اصیل معلول را علّت باید به آن بدهد نه امر اصیل مرتبط با خود علّت یعنی ممکن است امر اصیل علّت یک

چیز باشد ولی چیز دیگری را که امر اصیل معلول است به آن بدهد که این بیان متناسب به نگاه عرفانی به وضعیت خدا و ما سوی

است.

▶ بیان علامه در ردّ ۱ ای که به قول ۲ زده اند با این جواب می سازد که علّت امر اصیل مرتبط با معلول را به آن افاضه می

کند.

۲. علّت ماهیّت را به معلول می دهد:

□ قائلین به آن:

◆ اصالت ماهوی های

◇ متقدّم مانند شیخ اشراق و خواجه نصیر

◇ متأخّر

□ وضعیت وجود در این قول:

◆ شیخ اشراق و خواجه نصیر وجود را ذهنی صرف می دانند و لذا اصلاً لازم نمی دانند علّت کاری نسبت به آن برای معلول کند

◆ اما اصالت ماهوی های متأخّر ریشه ی وجود را در خارج می دانند و باید برای وجود هم حرفی بزنند

□ ردّ آن:

۱- اعتباریّت ماهیّت + اینکه آنچه از علّت به معلول افاضه می شود امر اصیلی است - « لذا ماهیّت که خود حالت چیز دیگری است نمی تواند

مجعول بالذات باشد

◆ این اعتباریّت براساس قول کسانی نیست که آنرا ذهنی صرف می دانند چراکه در صورتی که قائل به آن شویم مشکلی پیش نمی

آید و مساله به راحتی حل می شود: اصلاً قابلیت عینی ندارد که بخواهد علّت آنرا پدید آورد.

▶ به بیان دیگر استدلال برای اینها باید بگونه ای دیگر تقریر شود:

- در مقدمه ۱ قبول می کنیم که ماهیّت اعتباری است ولی با توجه به اینکه معنای اعتباریّت چیست دو راه را باید

طی کنیم:

◆ اگر اعتباریّت را بمعنای ذهنی که ریشه اش در خارج است بگیریم، ردّ بالا وارد می شود و می گوید با آنکه

جنبه ی خارجی دارد ولی این اصیل است که از علّت به معلول افاضه می شود.

◆ ولی اگر اعتباریّت را بمعنای ذهنی صرف بگیریم کار اصلاً به آنجا نمی کشد چراکه در اینصورت ماهیّت

ذهنی صرف است و اصلاً قابلیت علّت بودن را ندارد.

◆ لذا مراد از اعتباری، تحلیلی و انتزاعی است که در مرحله اول بصورت کامل مورد بحث قرار گرفت.

◆ سوالات و اشکالات:

▶ بیان استاد: این را ثابت فرض نکنید چراکه در عرفان بحث هایی هست که به این سمت میل پیدا می کند که ماهیّت را

مجعول بالذات بداند هرچند این هم بیان تمام و کاملی نیست.

- در نگاه عرفانی در نفس وجود تشکیک نداریم.

- توضیح شخصی: رابطه ی وجود و سایه و شأن وجود بمثابة رابطه ی وجود و ماهیّت است و لذا بیان عرفانی به این

بیان میل می کند.

؟ سوال شخصی: چرا باید آنچه از علّت به معلول افاضه می شود امر اصیلی باشد؟ آیا علّت نمی تواند یک معلول از یک حیثی

از خود بسازد بدون اینکه امر اصیلی باشد؟

۲- دو تقریر از این رد:

(۱) ظاهر عبارت: بین علت و معلول سنخیت (رابطه ی وجودی) برقرار است و هر علتی هر معلولی پدید نمی آید + مساله ی سنخیت بین وجودها جریان دارد چراکه ماهیت مثار کثرت است - «ماهیت مجعول بالذات نیست»
▶ این تقریر دچار اشکالاتی است:

- اشکال به کبری: بین انواع و جنسش یک نوع سنخیتی برقرار است. یعنی در ماهیات هم میتوان یک نوع سنخیتی لحاظ کرد.

(۲) مراد احتمالی ایشان با توجه به بحث های آتی: بین علت و معلول رابطه ی عین الربطی و عین التعلقی (رابطه ی وجودی) برقرار است + در تحلیل ارتکازی که از ماهیت داریم، هیچگونه تعلق به غیر نخواهیم داشت حال آنکه معلول ذاتاً در آن ربط به علت وجود دارد - «ماهیت مجعول بالذات نیست هر چند حالت علی السویه بودن آن بستر را برای علیت تأمین می کند»

▶ مراد از بحث های آتی ورود ایشان به نظریه صدرا (امکان فقری) است.

▶ سوال مباحثه ای: رابطه ی عین الربطی را تا کنون اثبات نکرده ایم، چگونه از آن در این ردیه استفاده کرده ایم؟

- جواب شخصی: با توجه به مقدمات مطوی موجود در فرآیند علیت و تعریف علت و معلول - بحث قبل - میتوان عین الربطی بودن را بدست آورد.

۳. علت ارتباط وجود و ماهیت را به معلول می دهد:

□ قائلین به آن:

◆ برخی از حکمای مشاء

□ تبیین این قول:

◆ مجعول بالذات = اتصاف ماهیت به وجود و یا ضرورت ماهیت موجوداً

◆ دقت: اصیل آن چیزی است که از علت به معلول صادر می شود و از آنجا که نمی توان چند چیز را اصیل دانست، هم وجود و هم ماهیت اعتباری اند

□ رد آن:

◆ آن چه مجعول است در فرآیند علیت امر اصیل و مشت پر کن است لذا کسی که قائل به این قول است باید ضرورت را اصیل بداند.

◆ سوال شخصی: چرا باید آنچه از علت به معلول اضافه می شود امر اصیلی باشد؟ آیا علت نمی تواند یک معلول از یک حیثی از خود بسازد بدون اینکه امر اصیلی باشد؟

◆ کسی که ضرورت را اصیل بداند، چون ما یک اصیل بیشتر نداریم؛ باید وجود و ماهیت را اعتباری بداند.

◆ سوال شخصی: چرا ما یک اصیل بیشتر نداریم با آنکه فروضی مانند اصالتها هم وجود دارد؟

▶ جواب شخصی: از مقدمات مطوی حاصل از مرحله ۱ اینرا می دانیم.

◆ ضرورت یک نسبت است و هر نسبتی قائم به طرفین خواهد بود

⇒ لذا یک امر اصیل متوقف بر دو طرفی است که آن دو طرف اعتباری هستند که این محال است

۴. علت هم وجود و هم ماهیت را به معلول می دهد:

□ قائلین به آن:

◆ قائلین به اصالتها که برخی آنرا به مشاء متأخر نسبت داده اند.

□ رد آن:

◆ طبق این قول هر دو مجعولند

◆ که اگر گفته شود مراد این است که یکی مجعول بالذات و دیگری مجعول بالعرض است، می گوئیم که قول ما هم همین است.

◆ و اگر گفته شود که هر دو مجعول بالذات باشند در عرض هم، این باعث می شود این قول با بیاناتی که در اصالت وجود و اعتباری ماهیت طرح کردیم نافی شود.

• نتایج بحث های قبل:

○ اهمیت این بحث:

▪ حرکت آرام به سمت تحلیل ۳

▪ روشن شدن ارتباط تحلیل ۲ (امکان ماهوی) و ۳ (امکان وجودی)

۱. ما در عالم واقع علیت (علت و معلول) داریم

۲. هر ممکنی معلول و نیازمند علت است

۳. بین علت و معلول رابطه ی وجودی خاص برقرار است

▪ = بین وجود علت و وجود معلول رابطه ی خاصی برقرار است

□ این رابطه ی وجودی را در نتیجه ۴ باز می کنند: رابطه ی فقری

□ رابطه ی فقری اولاً و بالذات بین وجودهای علت و معلول برقرار است و ثانیاً و بالعرض بین ماهیت علت و معلول برقرار است.

◆ همان مجعول بالذات و بالعرض

▪ در این بحث رابطه ی تحلیل اول و دوم و نحوه ی مجعولیت ماهیت روشن می شود

□ امکان فقری وجودی و ماهوی دو روی یک حقیقتند که آن حقیقت معلول است.

◆ امکان فقری وجودی: نحوه ی رابطه ی وجود علت با معلول

◆ امکان ماهوی: استوای نسبت و تهی بودن ذات معلول

□ سوال استاد: آیا امکان فقری وجودی امکان ماهوی را می زاید و تولید می کند؟

۴. هر چیزی که مجعول حقیقی باشد باید ذات آن فقر به علت باشد:

▪ ارتباط این نتیجه با بحث های دیگر:

□ این نکته ی مهمی از منظر فلسفه است که در واقع طرح تحلیل ۳ از فرآیند علیت است

□ این همان نکته ای است که در ردّ دوم بر قول دوم در مساله جعل بیان کردیم

▪ تبیین آن:

□ دقت شود که این بحثی ثمربخش و محور بحث های دیگره ای است و لذا نیازمند فکر عمیق است.

◆ در اهمیت آن همین بس که صدرا از معلولیت معلول به نظام فقری وجودی رسیده است.

□ اگر وجود را مجعول دانستید، باید هویت حاجت به علت ذات آن را تشکیل دهد.

◆ نه اینکه ذات وجود متصف باشد به فقر به علت بلکه فقر به علت باید تمام ذاتش را تشکیل دهد.

□ نتیجه ی آن اینکه معلول چیزی جز معنای حرفی نسبت به علت نیست.

◆ کلّ عالم متشکل از خداوند متعال و معالیل است.

◆ اگر تمام ما سوی معلول هستند هیچ ساحتی در آن ها نباید باشد که استقلال و استغناء از علت آن استشمام شود چراکه با معلولیت آن

تنافی دارد.

◆ لذا ماهیت را نمی توانیم معلول بدانیم چراکه ذاتی دارد که ربط به علت در آن نخواهید است. به قول ابن سینا زرد آلو زرد آلو

است و کاری با خدا ندارد!

◆ اگر بگوییم فقر به علت امری است عارض بر ذات معلول، این بمعنای این است که ذات معلول در مرحله ی ذات محتاج نیست.

▶ اگر من و فقر من دو چیز باشیم، یعنی من در ذاتم محتاج به خدا نیستم و تنها در صفات محتاج خدا هستم.

▶ لذا نباید بگوییم وجود ذاتی است که له الفقر چراکه این با معلولیت مجعول سازگاری ندارد بلکه باید بگوییم فقر و حاجت

ذاتی این وجود است.

— در تحلیل قبلی، وجود می شود متن و ذاتی باب برهان آن می شود فقر (حقیقت تحلیلی انتزاعی)

— اگر عمیق به این بحث توجه شود، متن می شود فقر و وجود می شود حالت آن که در اینجا است که به تحلیل

عرفانی می رسیم. خود متن تعلق و آویزان بودن به علت است.

◆ رجوع: اسفار، ۲/ فصل ۲۵ به بعد/ ص ۲۹۹ الی ۳۰۱

◆ صدرا آیه ی مبارکه ی ((انتم الفقراء الی الله)) را با همین نکته ترجمه کرده است.

◆ یعنی از صدر تا ذیل معلول فقر است.

◆ آنوقت تشکیک در این فقر و تنوع در فقر شکل می گیرد که این باعث ایجاد ماهیات می شود.

□ دقت شود که اختلاف نوعی بین وجود رابط و مستقل نیست چراکه قابلیت تبدیل به هم را دارند:

◆ اگر مستقلاً نگاه به ماهیتش که وجود آن، عدم را از آن طرد می کند یعنی نگاه به وجود و ارتباطش با ماهیت نگاه کنیم می شود

وجود مستقل

◆ ما از مطالعه در ماهیت می فهمیم لنفسه (جوهر) است یا لغیره (عرض) از آن جهت که ویژگی لنفسه بودن در آن وجود دارد یا نه

چراکه لغیره بودن بروز ماهوی ندارد و باید با لنفسه نبودن به آن پی ببریم

◆ و اگر با لحاظ علتش نگاه کنیم می شود وجود رابط (فانی است در غیر) که طبق بیان علامه در فصل ۱ مرحله ۲ ماهیت ندارد.

□ سوال شخصی: مگر نوع نگاه ما تکوین را تغییر می دهد؟ مگر فلسفه هستی شناسی نیست؟

▪ رجوعات:

□ اسفار، ۱/ ۴۰۸

□ الشواهد الربوبیه، ص ۴۹: تقریری که وجود متن است و معقول ثانی اش فقر

◆ کل ما هو معلول لفاعل فهو فی ذاته متعلق و مرتبط به فیجب أن یکون ذاته بما هی ذاته عین المعنی التعلق و الارتباط به

و إلا فلو كانت له حقیقة غیر التعلق و الارتباط بالغير ... فلا یکون ما فرضناه مجعولا مجعولا

◆ اگر بخواهد مسأله معلولیت مطرح بشود، معلولیت باید تا عمق ذات آن شیء پیش برود لذا ذات آن چیزی جز ارتباط و نسبت با

علت نیست که نتیجه ی آن شکل گیری هویت ربطی و رابطی در حوزه ی معلول شده است.

□ اسفار، ۲/ فصل ۲۵ به بعد/ ص ۲۹۹ الی ۳۰۱: تقریری که فقر متن است و وجود معقول ثانی آن

○ سوالات:

□ سوال مباحثه ای: مجعول بالذات ماهیت چیست؟ آیا وجود خود آن ماهیت مجعول بالذاتش است؟ اگر این بیان را داشته باشیم با قاعده معطی شیء فاقد

شیء نمی تواند باشد در تناقض نیست؟

□ این سوال در مورد خدا و عقل اول بسیار پررنگ تر می شود.

• اهمیت این بحث:

- دقت شود که این تنها یک بحث مفهوم شناسی صرف نیست و نکات متعددی ذیل آن وجود دارد.
- عدم توجه به این تقسیمات باعث شده است که کج فهمی های در دانش های جدید پیش بیاید و ما دچار چالش هایی با ماتریالیست ها، مادی گراها و علوم طبیعی جدید شویم.
- ضمناً باید توجه کرد که این تقسیم ها استقرائی هستند و هرچه می شود باید بر تعداد آنها افزود چراکه افزودن بر آنها ذهن فلسفی را تقویت می کند

• تقسیم ۱: تامه و ناقصه

۱. تامه:

- = علتی که همه ی آنچه را معلول در وجود یافتن به آن محتاج است در خودش جمع کرده است
- لذا از نظر حکمی بین علت تامه و معلول تلازم است که علامه در فصل ۳ از همین تلازم بحث می کنند.
- حالات آن:
- ممکن است بخاطر بسیط محض بودن همه را در خود جمع کرده باشد مانند خداوند باری تعالی
- و ممکن است علت مرکبی است که تمام اجزای آن گرد آمده اند

۲. ناقصه:

- = علتی که همه ی آنچه را معلول در وجود یافتن به آن محتاج است در خودش جمع نکرده است
- دقت شود که با این بیان و تعریف، عدم علت چه تامه باشد چه ناقصه همیشه علت تامه ی عدم معلول است.

○ چالش این تقسیم: اراده و اختیار

- بصورت کلی شامل دو بخش می شود:

۱- در باب خداوند متعال:

- ◆ سوال ایجاد شده توسط متکلمین: خداوند متعال علت تامه است ولی چون مختار است می تواند ایجاد نکند. لذا اینگونه نیست که یک چیز اگر علت تامه بود حتماً معلولش بوجود بیاید و نیازمند اختیار هم هستیم.
- ◆ متکلمین فکر می کنند اگر وضعیت علت تامه آنگونه که حکماء می گویند باشد، باعث می شود که خدا مجبور باشد و اختیاری از خود نداشته باشد.
- ◆ البته آنها حق هم دارند چراکه **خدای ثابت لا یتغیر ازلی ابدی مافوق زمان خالق زمان** برای اذهان عادی قابل تصور نیست.
- ◆ جواب حکماء: اختیار باری تعالی زمان مند نیست و در بستر زمان معنی نمی شود چراکه اراده های متجدد در خداوند متعال معنی ندارد و خداوند متعال کمال مطلق است.
- ◆ جالب است که متکلمین همه جا به حکماء اشکال می کنند که وضعیت ما با خدا فرق دارد و مثلاً آنگونه که ما وجود داریم خدا وجود ندارد، ولی در این بحث می خواهند عین آن اراده ای که ما داریم را در مورد خداوند متعال هم پیاده کنند!
- ۲- در باب فواعل مختار مانند انسان:
- ◆ سوال ایجاد شده توسط متکلمین: مشابه سوال موجود در مورد خداوند است و مرتبط با اختیار و اراده فواعل مختار است
- ◆ جواب حکماء: اختیار هم بخشی از علت تامه است طبق تعریف علت تامه
- در فصل ۳ بصورت مبسوط به این بحث پرداخته خواهد شد.

• تقسیم ۲: واحد و کثیر

۱. واحد:

- = یک علت خاص به تنهایی

۲. کثیر:

- = علت های متعدّد داشته باشد یکی معلول به گونه ای که هر کدام یک علت تامه است
- مراد از معلول در اینجا یک معلول نوعی است نه شخصی مانند حرارت
- اشکال استاد: اینکه ما بگوییم می شود یک معلولی که نوعی باشد چند علت داشته باشد، با قاعده الواحد تنافی دارد.
- ◆ توضیح آن اینکه قاعده الواحد دو چهره دارد:
- ◆ چهره اصلی: یک علت بیش از یک معلول ندارد
- ◆ چهره فرعی: یک معلول بیش از یک علت ندارد
- ▶ حتی اگر معلول را نوعی لحاظ کنید، در ناحیه ی علت هم باید با یک نوع سر و کار داشته باشید.
- ◆ دقت شود که قاعده الواحد هم مبتنی بر قاعده سنخیت است.
- مثال ها:
- حرارت
- ◆ معلول واحدی است که می تواند آتش علت آن باشد یا خورشید یا اصطکاک یا ...

♦ تطبیق اشکال استاد در این مثال: یک حقیقت مشترکی در میان این علت های مختلف وجود دارد که آن واقعاً علت حرارت است. به بیان دیگر این عللی که شما یافتید اید علل ظاهری است و در واقع اینگونه نیست.

□ حرکت ارادی

♦ معلول واحدی است که می تواند علت آن انسان، اسب، شیر و ... باشد

♦ تطبیق اشکال استاد در این مثال: علت واقعی آن حیوانیت است که بخاطر حضور در مصادیق مختلف فکر کرده اید چند علت می تواند داشته باشد.

▪ نحوه ی امکان آن: معلول لازم اعم علت است و لازم اعم یعنی ملزوم های فراوانی هستند که می توانند این لازم را داشته باشند
 □ سوال شخصی: استدلال مطرح شده برای امکان این تقسیم فهم نشد!!! بنظر می رسد که همه اش ادعا است.

• تقسیم ۳: بسیط و مرکب

۱. بسیطه:

▪ = ما لا جزء لها

▪ اقسام:

(۱) بحسب خارج مانند عقل و اعراض

♦ اینها در ذهن مرکبند و در خارج بسیط:

◇ مانند اعراض که در خارج بسیطند ولی در ذهن به جنس و فصل تبدیل می شوند

(۲) بحسب ذهن و خارج مانند نقطه و وحدت

♦ = آنچه در خارج مرکب از ماده و صورت نیست و در ذهن هم مرکب از جنس و فصل

♦ ابسط البسائط: واجب تعالی که مرکب از وجود و ماهیت هم نیست

؟ سوال استاد: این چه جور بسیطی است که جامع کمالات است؟

▶ جواب حکماء:

– اگر از جهت جامع کمالات بودن می خواهید بگویید مرکب است، بگویید خداوند متعال هم مرکب هستند.

– به بیان دیگر هر جور ترکیبی از خداوند متعال نفی نمی شود چراکه ((خداوند متعال بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء)) است.

◇ بخاطر همین بنظر می رسد که مناسب است که بسیط و مرکب یک فصل و مرحله ی مجزی پیدا کند

۲. مرکبه:

▪ = ما جزء لها

• تقسیم ۴: قریب و بعید

۱. قریب:

▪ = اقرب العلل = آنچه بین آن و معلول واسطه ای نیست

۲. بعید:

▪ = آنچه بین آن و معلول واسطه ای وجود داشته باشد

□ یعنی یک مقدار بعد داشته باشد کافی است و لزومی ندارد ابعده العلل باشد

• تقسیم ۵: داخلی و خارجی

○ وجه تسمیه:

▪ بلحاظ هویت خود شیء در نظر گرفته می شود

۱. داخلی:

▪ = علل قوام

□ وجه تسمیه: درون شیء را قوام می بخشد

▪ محل وجود چنین علتی:

□ فقط اشیا بی آنها را دارند که اولاً در عالم ماده باشند و ثانیاً مرکب از ماده و صورت باشند

▪ مصادیق:

۱- علت مادی: ماده به نسبت مرکب از صورت و خودش (جسم)

♦ دقت شود که

◇ ماده در مقایسه با صورت علت مادی نیست بلکه شریک العله است

◇ و در مقایسه با مرکب است که علت مادی محسوب می شود

۲- علت صوری: صورت به نسبت مرکب از ماده و خودش (جسم)

۲. خارجی:

▪ = علل وجود

□ چیزی است که باید بیاید کلّ این شیء را بسازد

▪ محلّ وجود چنین علّتی:

□ همه ی اشیائی که معلول هستند این را دارند اعمّ از اینکه در عالم ماده باشند یا خارج آن

▪ مصادیق:

- ۱- علّت فاعلی: آنچه معلول از آن تراوش وجودی می کند
♦ در بحث های دقیق می گوئیم چنین چیزی در عالم ماده پیدا نمی شود و علّت حقیقی در ماورای طبیعت است
- ۲- علّت غایی: آنچه معلول بخاطر آن صادر می شود
♦ اگر غایت نباشد شیء وجود پیدا نمی کند

○ سوالات شخصی:

- ? آیا مقسم این تقسیم علّت حقیقی نیست؟
- ? اگر مقسم علّت حقیقی باشد، یعنی علل قوام که تنها در مادیات هستند هم علل حقیقی اند و ما در عالم ماده هم علل حقیقی داریم؟
- ? یا اینکه مقسم اصطلاح علّت است که بر علل داخلی و خارجی صدق می کنند؟
- ? و یا اینکه ...

• تقسیم ۶: حقیقی و معدّه

○ اهمیت آن:

▪ تقسیمی بسیار اثرگذار بین نگاه مادی گرایانه و نگاه الهیاتی است.

۱. حقیقی:

- = علّت هایی که اصل هویت های معلول متوقف بر آن است
- یعنی زایش وجودی بین آنها و پیکره وجودی معلول برقرار است و خود وجود معلول متوقف بر آنها است
- قواعدی که بین علل حقیقی و معلول برقرار است:
- معیت علّت و معلول: ضرورت وجود علّت و معلول با هم
- ♦ این قاعده که خودش دو شاخه دارد را در فصل بعد بصورت مبسوط خواهیم خواند

▪ سوال:

- ? سوال استاد: آیا علل حقیقی در عالم ماده داریم؟
- ? سوال شخصی: آیا علل قوام/ داخلی که تنها در مادیات حضور دارند علل حقیقی نیستند؟

۲. اعدادی:

▪ = علّت هایی هستند که بستر ساز شکل گیری فرآیند علیّت هستند

- به این بیان دیگر اگر آنها نباشند - یعنی بستر لازم نباشد - علّت نمی آید کار خود را انجام دهد.
- بیان علامه:

♦ نزدیک کننده معلول است برای اثر پذیری از معلول

♦ نزدیک کننده علّت است برای اثر گذاری در معلول

□ عرف عموم و همچنین دانش های تجربی امروز در سطح اول از علیّت یعنی علل اعدادی قرار دارند و این علل را به عنوان علّت می فهمند حال آنکه با نگاه دقیق فلسفی خواهیم دید که اینها اصلاً علّت نیستند.

□ بیان مباحثه ای: بنظر می رسد که علل اعدادی را باید در حیطه ی علل فاعلی دسته بندی کرد البته واقعاً علّت فاعلی نیستند بلکه هم مناط آن هستند.

♦ مویدات آن:

- ♦ اینکه در علوم طبیعی هم بخاطر نداشتن نگاه فلسفی دنبال علّت فاعلی حوادث هستند که در واقع علل اعدادی را بررسی می کنند.
- ♦ در اصطلاح دیگر علل اعدادی که در پایین آمده است، مناط همین علّت فاعلی بودن است.

▪ وجه تسمیه:

□ فراهم ساز و آماده کننده بستر علیّت

▪ محلّ جریان این نوع از علّت:

□ تنها در عالم ماده و در بستر زمان و حرکت وجود دارد و در عوالم دیگر اساساً علل اعدادی نداریم

♦ بنا بر آنچه بیان خواهیم کرد، روح قانون علیّت اقتضاء می کند که چیزی که نابود است نمی تواند یک حقیقی که بود است را پشتیبانی

وجودی کند و آنچه ما در بستر مادی داریم نهایتاً از بین می رود و تغییر و تحوّل پیدا می کنند بخصوص با تقریر حرکت جوهری که همه

چیز در حال تغییر است لحظه به لحظه

♦ به بیان دیگر ما علل حقیقی در عالم مادیات نداریم.

▪ اصطلاح دیگر علل اعدادی: علل اعدادی واسطه ای

□ علل اعدادی اصطلاح دیگری نیز دارد که همان وسائط وجودی است

♦ تفاوت ایندو اصطلاح:

♦ در معنای اصلی علل اعدادی، این علل ضرورت معیت با معلول را ندارند بلکه برخی از آنها باید حتماً بروند تا معلول بیایند

♦ ولی در این معنی (علل اعدادی واسطه ای) می بینیم که این علل مانند علل حقیقی باید با معلول معیت داشته باشد.

□ لذا دو اصطلاح برای علل اعدادی وجود دارد:

۱. یکی معنای اصلی است که تنها در مادیات حضور دارد

۲. و دیگری در بحث الهیات است که فاعل حقیقی تنها خداوند متعال است و سایر موجودات علل اعدادی واسطه ای هستند: لا مؤثر فی الوجود آلاً الله

◇ سایرین که واسطه شده اند بین خدا و ما (سایر معالیل)، در واقع کانال های جریان فیض و وسائط فیض هستند.

◇ این هم بگونه ای علل اعدادی است چراکه بسترها را آماده می کند تا خدا افاضه کند.

□ توجه شود که علامه در فصل ۸ همین مرحله از لفظ ((معدّة)) برای آنها استفاده می کنند: فصل ۸: مؤثر فی الوجود حقیقی ای جز خداوند متعال در

عالم نداریم

■ مثال ها:

□ علت حرف زدن و درس دادن خود استاد هستند ولی اگر شاگردان نبودند استاد حرف نمی زدند و چنین معلولی پدید نمی آمد

◆ این حرف زدن استاد به لحاظ وجود شناختی برخواسته از حضور شاگردان نیست

□ شکل گیری فرزند که از عوالم ملکوت است ولی فرآیندهای مادی اش اینها علل اعدادی هستند.

■ سوالات:

? □ سوال کلاسی: وضعیت علل اعدادی در عالم مثال به چه نحوی است؟ آیا غیر از علل اعدادی واسطه ای، علل اعدادی بمعنای اول نیز در عالم مثال وجود دارد؟

? □ سوال استاد: آیا این تقسیم با توجه به اینکه علل اعدادی واقعاً علت فلسفی نیستند، تقسیم حقیقی است؟

◆ با توجه به اینکه نمی شود علل اعدادی نیاید ولی معلول بیاید - یعنی معلول یک نوع توقّفی بر علل اعدادی دارد - می توان گفت که این تقسیمی حقیقی در مورد خود علت است

◇ همین عدم توجه به این توقّف باعث شده است که حکماء خیلی به علل اعدادی نپردازند که این باعث مشکلاتی شده است.

◆ به بیان دیگر روح معنای علیّت در علل اعدادی هم جاری است.

◇ نمی شود ظرفیت های مادی تحقّق شیء وجود نداشته باشد و فاعل چیزی را افاضه کند.

◇ این بیان - توقّف وجود معلول بر علل اعدادی - باعث می شود معجزه و کرامت معنی و تقریر خاصی پیدا کند.

◆ دقت شود که در عرف عمومی و علوم جدید تنها اینها را علت می دانند و ما اینرا قبول نداریم.

? □ سوال شخصی: علل اعدادی دقیقاً چه می کنند با آنکه وجود معلول واقعاً هیچ اتصال وجودی با آن ندارد در واقع؟ یعنی نوع بسترسازی آنها به چه

نحوی است که وجود معلول متوقّف بر آنهاست؟ آیا می توان این بحث را سامان دهنده ی رابطه ی فلسفه با سایر علوم طبیعی دانست؟

◆ بیانات استاد در این رابطه: درست است که علل اعدادی نقشی در پدید آمدن پیکره خود معلول ندارند ولی نسبت به کاری که می کنند -

مانند تقریب علت به معلول - حقیقتاً علت هستند و قوانین علیّت از جمله سنخیت در آنها جاری است

? □ سوال شخصی: آیا این بیان بدین جا نمی انجامد که در عالم ماده هم علل حقیقی داریم؟

فصل ۳: وجوب وجود معلول هنگام وجود علت تامه و وجوب وجود علت هنگام وجود معلول

• خلاصه نام فصل: معیت وجودی علت و معلول

• مقدمات:

- این قانون مادر علیّت - توقف معلول بر علت - است که سایر قوانین از این قانون بدست می آیند و حجیت هر یک از آن گرفته می شود.
 - لذا اگر قوانین جزئی را رد کنیم، قانون مادر علیّت نقض می شود.
- یکی از قوانین جزئی: شکل گیری وجوب بالقیاس الی الغیر میان علت تامه و معلول
 - یعنی ضرورت معیت بین علت تامه و معلول برقرار است.

• دو شاخه این قاعده:

○ مقدمات: مراد از وجوب در این قاعده

- مراد از وجوب در این دو قاعده، وجوب بالقیاس الی الغیر بین علت و معلول است و اصلاً وجوب بالغیر مدّ نظر نیست.
 - در قاعده دوم اشتباهی پدید نمی آید که وجوب بالغیر نیست.
 - در قاعده اول امکان اشتباه وجود دارد چراکه وقتی می گوییم ((زمانیکه علت تامه هست، حتماً معلول هم هست)) دو منظور می توانیم داشته باشیم:
 - ۱- علت تامه تراوش وجودی دارد و معلول را پدید می آورد
 - ۲- علت تامه که هست، ضرورتاً معلول باید باشد و اصلاً کاری به این نداریم که معلول از کجا زاده می شود؟
- قبلاً هم توضیح داده بودیم که وجوب بالقیاس الی الغیر در فضای تلازم ذهنی است و کاری با عالم ثبوت ندارد هرچند عالم ثبوت ریشه آن است.
 - وجوب بالقیاس الی الغیر طرفینی است و هیچ طرف رجحانی بر طرف دیگر ندارد.
 - قابل توجه است که هویت برهان آن با وجوب بالقیاس الی الغیر گره خورده است که در مباحث مبسوط تر آن را توضیح داده ایم.
- به بیان دیگر بحث در فضای تضایف و کنار هم بودن است یعنی بررسی اینکه تصوّر هر کدام متوقف بر دیگری است بابت خاطر معیت خارجی که با هم دارند

۱. وجوب وجود معلول هنگام وجود علت تامه:

▪ استدلالات:

□ مقدمه:

- ◆ این دو استدلال بر مبنای پذیرش قانون علیّت هستند.

□ استدلال ۱: استفاده از برهان خلف

- ◆ برهان خلف: با وجود علت تامه جایز باشد عدم معلول

◆ لذا فرضی داریم که علت تامه داریم ولی معلول آنرا نه.

- ◆ سوال: آیا علت عدم معلول که عدم علت است، در این فرض موجود است یا نه؟

۱- اگر موجود باشد - «اجتماع نقیضین پیش می آید چراکه هم عدم علت را داریم و هم علت را

؟ ▶ اشکال شخصی: بنظر می رسد که در این استدلال از شاخه دوم بحث استفاده می کنند حال آنکه مستشکل آن لازمه را هم

قبول نکرده است. به بیان دیگر در جواب به مستشکل از پیش فرضی که مستشکل قبول ندارد استفاده کرده ایم. مگر اینکه

در شاخه دوم ببینیم که دلیل دیگری برای آن آورده شده است و از شاخه اول استفاده نشده است.

۲- اگر موجود نباشد - «این با قانون علیّت در تنافی است چراکه عدم معلول که خودش یک معلول است بدون علتش شکل گرفته

است

؟ ▶ اشکال شخصی: بحث سر همین است اساساً یعنی آمدیم از فرض مجدداً استفاده کردیم بدون اینکه آنرا تثبیت کنیم.

◆ بیان شخصی: بنظر می رسد که هویت این استدلالات همان باز کردن قانون علیّت است و چیزی فراتر از آن مدنظر این استدلالات

نیست.

- ◆ همین را در جانب عدمی هم پیاده کرده اند: اگر عدم معلول داشته باشیم، عدم علت خواهیم داشت ضرورتاً و ...

□ استدلال ۲: توجه به معنای توقف در قانون علیّت

- ◆ براساس قانون علیّت، وجود معلول متوقف است بر وجود علت.

◆ معنای توقف مورد بحث: ممتنع است وجود معلول اون وقتی که علتش نباشد.

▶ معنای این جمله: عدم العله موجب می شود عدم معلول را ضرورتاً

- لذا به یک معلول جدید رسیدیم به نام عدم معلول که معلول عدم علت تامه است که معنای آن این است که

ممتنع است که عدم معلول داشته باشیم آن وقتی که علتش نباشد.

- یعنی واجب است وجود معلول آن وقتی که علتش موجود باشد

؟ ▶ اشکال شخصی: در این استدلال هم مانند استدلال قبل از شاخه دوم بحث استفاده کرده ایم که مستشکل آنرا هم قبول

ندارد.

◆ بیان شخصی: بنظر می رسد که در این استدلال هم علامه در صدد توضیح بیشتر قانون علیّت هستند نه چیزی فراتر از آن.

◆ این استدلال نشاندهنده این است که این قانون متفرع بر قانون علیّت است و فاصله گرفتن از آن بمعنای فاصله گرفتن از قانون علیّت است.

■ اشکالات و جواب ها:

□ اشکال ۱: معیّت وجودی از دل قانون علیّت بدست نمی آید

◆ طبق بیان حکماء، رابطه ی علت و معلول از باب استلزام وجودی و ضروری است بگونه ای که لازمه اش معیّت علت با معلول است و نمی توان انفکاک بین آنها لحاظ کرد.

◆ مستشکل می گوید چنین چیزی ضرورت ندارد چراکه آنچه از قاعده علیّت در می آید این است:

۱- از جانب علت: معلول را در پی دارد نه اینکه معیّت وجودی بین آنها برقرار است.

۲- از جانب معلول: معلول باید قبلش علت باشد و اصلاً معیّت مطرح نیست.

▶ این مطلب از پیگیری های نمونه های موجود در زندگی عمومی نیز بدست می آید.

◆ دو مثال برای نشان دادن عدم ضرورت معیّت وجودی:

۱- معلولی باشد بدون اینکه علتی بالای سر آن باشد

۲- علت تامه ی باشد ولی معلولش بعداً بیاید: در علت تامه ی مختاری مانند انسان این مطلب واضح است چراکه مثلاً انسان چیزی را می شنود ولی سالهای بعد روی او اثر می گذارد و یا مثال های فراوان دیگری که در زندگی انسان وجود دارد.

◆ اهمیت این اشکال: این بیان مستشکل برخلاف بیان حکماء است که می خواهند بگویند وقتی دقیق می شوی در قانون علیّت، از آن معیّت

بدست می آید. لذا مذاقه در این بحث برای ما روشن می کند که حکماء چه از قانون علیّت می فهمند؟

□ جواب اشکال ۱: توجه به حقیقت ربطی معلول و تفاوت علل اعدادی و حقیقی

◆ حقیقت ربطی معلول:

◆ در اینجا در واقع علامه از نگاهی که حکمت متعالیه به آن رسیده است استفاده می کنند هرچند با نگاه حکمای مشاء هم می توان

این معنی را بدست آورد.

◆ توضیح آن اینکه:

▶ با تحلیل درست علیّت جایی برای انفکاک علت از معلول و معلول از علت وجود ندارد.

▶ این تحلیل درست بدین صورت است که حقیقت معلول، عین ربط به علتش است و اگر بخواهیم هویت استقلالی برای

معلول قائل شویم، از روح قانون علیّت دور شده ایم.

– این بیان هم از تاملاتی که در فصل ۱ داشتیم بدست آمد.

◆ توجه به علل اعدادی:

◆ پس برهان ما را به این می رساند که قانون علیّت سر از معیّت علت با معلول در می آورد و این هایی که شما می فرمایید و فکر می

کنید علل حقیقی هستند، علل حقیقی نیستند بلکه علل اعدادی اند.

◆ بررسی وضعیت فواعل مختار که بعنوان مثال واضح مطرح شده اند:

◆ اشکال مبنایی: انسان بما هو انسان علت تامه نیست بلکه علت ناقصه ای است در عرض سایر علل ناقصه مانند اراده

▶ صرف انسان (یعنی اگر بین اختیار و فاعل مختار بودن تفکیک قائل شوید) به عنوان فاعل مختار بودن که علت تامه ی

وقوع فعل نیست بلکه علت ناقصه ای است در کنار ده ها علت ناقصه دیگر من جمله اراده

– به بیان دیگر؛ با توجه به تعریف علت تامه، اراده هم بخشی از علت تامه است.

▶ پس فیلسوف می گوید بین علت تامه و وقوع فعل فاصله ای نیست و اراده هم می شود جزء اخیر علت تامه.

◆ اشکال بنایی: در صورت قبول علت تامه بودن انسان، قانون علیّت زیر سوال می رود

▶ فرض خلف: فرض کنیم که انسان که فاعل مختار است با اراده اش علت تامه باشد و در عین حال بین این علت تامه و

معلول انفکاک وجود داشته باشد

▶ در اینصورت رابطه ی وجودی عینی خاص میان علت و معلول را تخریب کرده اید و هر ج و مرج علی و معلولی را در دل

اینکار قبول کرده اید.

▶ سوال شخصی: این که شد تکرار مدعا و بحث ما در مورد اختیار است.

□ اشکال ۲: وضعیت خداوند متعال

◆ تقریر اشکال:

◆ ما حرف شما رو در مورد انسان قبول می کنیم که علت تامه نیست، ولی مثال را عوض کرده و بحث را می بریم روی خداوند متعال

که قطعاً علت تامه است:

۱. بیان این اشکال از ناحیه علت:

▶ خداوند سبحان علت تامه و از طرف دیگر مختار است.

▶ ولی بعضی از افعالش هنوز محقق نشده است پس علت تامه قابلیت انفکاک از معلول را دارد

۲. بیان این اشکال از ناحیه معلول:

▶ جهان معلول خداوند متعال است

▶ اگر بگویید بین معلول و علت تامه ضرورت معیّت وجود دارد، پس دیگر معلولش نباید حادث زمانی باشد حال آنکه جهان

مسلماً حادث زمانی است.

◆ اقوال متکلمین در مورد وجه ترجیح افعال توسط خداوند متعال:

◆ حالا سوالی که ایجاد می شود این است که این فاعل که از طرفی علت تامه است و از طرف دیگر مختار، چه می شود که فعلی را

انجام می دهد و چه می شود که فعل دیگری را انجام نمی دهد؟

▶ نحوه ی ایجاد این سوال: حالا که ما اثبات کردیم که معیّت وجود ندارد و قابلیت انفکاک بین خداوند متعال با معالیش وجود دارد، چه می شود که برخی از این معالیل را زودتر بوجود می آورد و برخی را دیرتر؟ یعنی نحوه ی این عدم معیّت به چه نحوی است؟

◇ اقوال موجود مستشکلین در مورد مرجّح افعال الهی با اشکال مطروحه:

۱. افعال الهی اصلاً مرجّح نمی خواهند:

– یعنی خداوند متعال نیازمند به هیچ گونه مرجّحی در انجام فعالیت های خود نیست و بدون مرجّح هر طرف را خواست ترجیح می دهد. به بیان دیگر اصلاً معنای مختار همین است که هر کدام را خواست بدون مرجّح انجام دهد.

– نمونه های فراوانی هم برای آن ذکر می کنند من جمله:

- ♦ غذا خوردن فرد گرسنه از بین دو غذا که هیچ مرجّحی ندارند
- ♦ فرار فرد از یک حیوان درنده که به یک دو راهی رسیده که هیچ مرجّحی ندارد

۲. افعال الهی مرجّح می خواهند:

– ۱ خود اراده مرجّح است نه امری خارج از اراده.

– ۲ امکان ماهوی ذاتی اشیاء مرجّح است.

– ۳ مصالح و مفاسد موجود در فعل مرجّح افعال الهی است.

□ جواب اشکال ۲: توجّه به معنای مختار بودن خداوند متعال و وضعیّت حادث بودن عالم ماده

♦ توجّه به معنای مختار بودن خداوند متعال و تفاوت آن با مختار بودن انسان: «حَلّ اشکال از جهت علّت

◇ جواب حلّی:

▶ تقریر حکماء از مختار بودن خداوند متعال:

– تعبیر ابن سینا: در مقایسه با پروردگار ((یجب عنه)) معنی دارد ولی ((یجب علیه)) معنی ندارد.

♦ ((یجب عنه)) هم با اختیار داشتن خداوند متعال منافات ندارد چراکه یعنی اقتضای ذاتی خداوند متعال

این است. یعنی صفات خداوند متعال ایجاب می کند که این کارها را انجام دهد نه اینکه مجبور است این کارها را انجام دهد.

♦ این ((یجب علیه)) است که برای اختیار مشکل ایجاد می کند.

▶ این تقریری که حکماء در مورد اختیار خداوند متعال می دهند بدین معنا نیست موجود دیگری خداوند متعال را وادار به

انجام کاری کند بلکه خداوند متعال بحسب خود و اقتضائات ذاتی اش یک کاری را انجام می دهد.

– لذا در عین مختار بودن، ضرورت معیّت علّت با معلول را از نسبت حق تعالی با ما سوی می یابیم.

▶ به بیان دیگر؛ نهایت اختیار در مورد خداوند متعال وجود دارد و نباید فعل اختیاری را همه جا اینگونه معنی کرد که اگر

خواست انجام دهد و اگر نخواست انجام ندهد.

– چراکه وقتی که علم و قدرت مطلق باشد حالت تردیدی وجود ندارد و قطعاً فعل او یکطرفه است و این به معنای

سلب اختیار نیست بلکه بمعنای جامع کمالات بودن اوست.

♦ نمونه آن در مورد خودمان: همه ی ما نسبت به انجام دادن یا ندادن برخی امور کاملاً یکطرفه هستیم در

عین اینکه مختار هستیم مانند اینکه امکان ندارد فلان جنایت را انجام دهیم.

– لذا وقتی اختیار در مراحل فاعل ضعیف می آید حالت تردیدی پیدا می کند.

▶ پس فعل اختیاری خداوند متعال بدین معنا است که فعل را از سر خودش انجام می دهد و کسی او را وادار نمی کند.

– الایجاب بالااختیار لا ینافی الاختیار: یعنی فاعل مختار بودن با اینکه فعل خودش را به حدّ ضرورت برساند و آنرا

ایجاب کند منافاتی ندارد.

◇ جواب نقضی:

▶ اگر چیزی بخواهد خداوند متعال را وادار به کاری کند از چند حالت بیرون نیست:

۱. واجب الوجودی دیگر: «ادله توحید نافی آن است

۱. ذات آن

۲. فعل واجب الوجودی دیگر

۲. معلول خودش (افعال خودش) - فعل خدا از حیث وجودی متأخر از وجود و ذات خود خداوند متعال است و نمی

تواند علّت خود را مجبور کند به کاری یعنی حق مقدّم بر همه ی خلق است و خلق متأخر نمی تواند حقّ متقدّم را

مجبور کند چون قبل از آن بوده است.

♦ وضعیّت حدوث عالم: «حَلّ اشکال از جهت معلول

◇ این مطالب در سه جای نهاییه با سه هدف آمده است:

▶ فصل ۶ مرحله ۴

▶ فصل ۳ مرحله ۸

▶ الهیات بمعنی الاخص در انتهای کتاب

◇ ابتدائاً از مستشکل سوال می کنیم که مرادتان از حادث زمانی بودن عالم چیست؟

▶ قطعاً جواب خواهد داد که منظورمان این است که برهه هایی از زمان بوده است که عالم نبوده است و بعد محقّق شده

است.

◇ سپس حالت های متصور برای هویت زمان طبق این قول را بررسی می کنیم؟

۱. زمان اصلاً فعل پروردگار نیست بلکه جزء پروردگار است - « ذات زمان تغییر و تجدّد است و اگر آنرا به عنوان حیث پروردگار قلمداد کنید یعنی قائل به این شده اید که ذات پروردگار تغییر بردار است چراکه منتزَع، عین منتزَع منه است - همین نکته باعث شده است برخی حتّی تا واجب الوجود بودن زمان نیز پیش رفته اند و دلیلشان این است که نفی شدنی نیست و شما با نفی آن، آنرا تثبیت کرده اید!!!
 - اشکال مجدّد برخی: چه اشکالی دارد منتزَع مبین با منتزَع منه باشد؟ یعنی درست است که زمان تغییر و تجدّد است و جزء خداست ولی این ویژگی تغییر آن در خدا وجود ندارد.
 - ردّ آن: اگر این حرف را بزنیم (بریدن ارتباط مفهوم و مصداق)، علوم ما من رأسه تخریب می شود و خود ادّعی متکلمین تأمین نمی شود یعنی دیگر نمی توانند ادّعا کنند که معلول با علّت انفکاک دارد یا نه چراکه کلاً دیگر نمی توانیم به چیزی علم پیدا کنیم.
- ◆ اساساً تناسب مفهوم و مصداق یک اصل ضروری در معرفت شناسی اسلامی است

۲. زمان فعل خداوند است:

- ۱- و جزو عالم نیست - « مدّعی حکماء مبنی بر اینکه فعلی داریم که قدیم است را قبول کرده اید و اشکال وارد نمی شود چراکه شما با حادث زمانی بودن می خواستید انفکاک را جاری کنید حال آنکه زمان شد همان فعلی که قدیم است و از ازل بوده است

? سوال شخصی: بنظر می رسد که این استدلال تامّ نیست چراکه تنها اثبات یک مورد که قدیم است کفایت نمی کند برای ردّ قول متکلمین چراکه آنها می گویند قبول، ما قدیم هم داریم ولی خیلی چیزهای دیگر هم داریم که حادث زمانی هستند و وجود همان ها کفایت می کند برای وجود انفکاک بین علّت و معلول.

۲- و جزء عالم است - « در اینصورت اصلاً حدوث زمانی معنی ندارد چراکه در صورت تصویر حادث زمانی یعنی زمانی دارید که زمان نیست

◆ توضیح آن اینکه وقتی زمان جزء عالم باشد با توجّه به معنای حادث زمانی - زمانی بوده که عالم نبوده است - باید گفت که زمانی بوده قبل از خلقت عالم که عالمی که زمان جزئی از آن است و پس از وجود عالم بوجود آمده، وجود نداشته است!!! پس حادث زمانی بودن با این تقریر می انجامد به اینکه قدیم زمانی است چراکه باید زمان هم قبل از خلقت عالم باشد تا حادث زمانی وجود داشته باشد.

◆ به بیان دیگر، طبق این فرض اصلاً حادث زمانی بودن عالم معنی ندارد.

۳. زمان امری موهوم است - « در اینصورت دیگر فرق واقعی و تکوینی ای میان حادث و قدیم زمانی وجود ندارد و این تفاوت صرفاً در فضای ذهن است و تفاوتی بین مخلوق و خالق نیست از این جهت نیست. یعنی اگر اینگونه باشد؛ از حیث مقدّم و مؤخّر بودن نباید فرقی بین اشیاء باشد بلحاظ واقع و حدوث زمانی نخواهیم داشت اصلاً.

- این قولی است که در طول تاریخ و امروزه طرفدارانی دارد مانند کانت

□ ردّ اقوال متکلمین ذیل اشکال ۲:

۱- فقدان مرجّح: استدلالی وجود ندارد در عین اینکه استدلال برخلاف آن وجود دارد

◇ ردّ کلتی:

▶ در بیان شما یک ادّعی بدون استدلال بیان شده که اتّفاقیاً برای طرف مقابل آن استدلال وجود دارد

◇ ادّعی بدون دلیل شما:

▶ = همین که یک چیز مختار باشد بدون داشتن مرجّح یکی از طرفین را به دیگری ترجیح می دهد

▶ شما هیچ تبیین عقلی و فلسفی در این خصوص بیان نمی کنید و تنها مثال هایی را ذکر کرده اید که این برای تثبیت حرف ما کفایت نمی کند.

? سوال شخصی: در جای جای بحث دیدیم که مدل برخورد علامه همینگونه بود و صرفاً به توضیح مطلب پرداختند و تبیین عقلی و فلسفی ارائه ندادند.

◇ استدلال مخالف ادّعی آنها: اصل قانون علیّت

▶ یعنی اصل قانون علیّت می گوید ترجّح بلا مرجّح مُحال است.

- توضیحات بیشتر در تیتیر بعد آمده است.

▶ ضمناً باید تنبّه داد به آنها که اگر ترجّح بلا مرجّح امکان پذیر باشد بواسطه ی آن طبیعتاً دیگر قانون علیّت بی معنی خواهد بود و در نتیجه اصل اثبات صانع نیز زیر سوال می رود و دیگر اصلاً بحث اختیار او پیش نمی آید.

- یعنی این بحث شما از چاله نما در آمدن و به چاه افتادن است حال آنکه دلیل بحث فراوان از علیّت در فلسفه، خدمتی است که در الهیات بمعنی الاخص می کند.

- جالب توجّه است که الهیات سلبی هم در نهایت به همین جا می انجامد و با انکار آن فرقی نمی کند.

◆ باید به مرز تنزیه توجّه کرد.

◇ بررسی مُحال بودن ترجّح بلا مرجّح:

▶ دلیل مُحال بودن ترجّح بلا مرجّح: ترجّح بمعنای وجود مرجّح است که با لا مرجّح جمع نمی شود چراکه اجتماع نقیضین پیش می آید.

▶ برخی قائل به این هستند که درست است که ترجّح بلا مرجّح مُحال است ولی ترجّح بلا مرجّح اشکالی ندارد.

- توضیح آنها: مرّجّ در ترجیح بلا مرّجّ خود فاعل است که ترجیح می دهد لذا فقط فاعل میخواهد و چیز دیگری نمی خواهد برای اینکه این ترجیح شکل بگیرد. به بیان دیگر ترجیح بلا مرّجّی غیر از فاعل اشکال ندارد.

▶ ردّ بیان آنها:

- خود این ترجیح دادن یک پدیده ی نفسانی در ماست و این ترجیح دادن ممکن است محقّق شود و ممکن است محقّق نشود چراکه فرض این است که ذات ما نسبت به ترجیح دادن علی السویه است چون از قدیم ترجیح دادن در ما وجود نداشته و حالا بوجود آمده.

- پس این ترجیح دادن نه واجب الوجود است و نه ممتنع الوجود بلکه ممکن الوجود است.

♦ پرسش این است که چرا دقیقاً این وضعیت امکانی در ما پدید آمده است؟ و چه می شود که از بین می رود؟

- در واقع آقایون میخوهند ادعا کنند ترجیح بلا مرّجّ در نفس فاعل مختار بدون عامل رجحان صورت می گیرد یعنی ترجیح بلا مرّجّ بعنوان یک پدیده نفسانی است که یک ترّجّح بلامرّجّ در آن صورت گرفته است.

- پس روح معنای پذیرش ترجیح بلا مرّجّ، پذیرش ترّجّح بلا مرّجّ است.

- بصورت خلاصه باید گفت که ترجیح بمعنای ترّجّح دادن است و بدون ترّجّح پیدا کردن حالت علی السویه دارد پس در واقع به همان ترّجّح بر می گردد.

◇ بررسی مثال های زده شده:

▶ مثال زده شده درست نیست و اگر کاری صورت می گیرد بخاطر مرّجّ است و این نکته هم واقعاً نیاز به تفصیل ندارد.

- منظور از مرّجّ هر چیزی است که آنرا از استوای نسبت خارج کند مانند عادت های انباشته در ما که در طیّ زمان های مختلف بوجود آمده است.

- دقّت شود که اینرا وارد بحث اولویّت نکنید چراکه اولویّتی که طرح کرده اند در جانب معلول است و بحث ما در ناحیه علّت است.

▶ جالب آنکه شما تصادف را در نگاه کلان رد می کنید تا از این طریق خدا را اثبات کنید و در نگاه جزئی آنرا راه می دهید؟

۲- نفس اراده مرّجّ است: بحث سر دلیل تعلق گرفتن اراده به چیزی است و خود اراده نمی تواند مرّجّ باشد

◇ دو بیانی که می توانند داشته باشند:

(۱) اراده جدای از انسان این کار را می کند؟ - این بمعنای جبری شدن مطلق انسان است و متکلمین اینرا قبول ندارند

- البته اینرا در مورد خداوند متعال گفته اند

(۲) انسان به حسّسب اراده و اختیارش اینکار را می کند

۱. بحث در این است که اراده به کدام طرف تعلق می گیرد با آنکه هر دو متساوی من جمیع وجوه هستند؟ در اینجا همان بحث های قبلی جاری می شود.

♦ به بیان دیگر بحث سر همین نکته است که اراده چگونه می تواند تعلق بگیرد به یکی از طرفین؟

♦ یعنی یک مرحله بحث ما عقب تر از جایی است که در آنجا نظر تان را طرح کرده اید.

۲. بیان آنها: ذات اراده ترجیح یکی از طرفین است و همین برای ترجیح یکی از طرفین کفایت می کند - « جواب:

اساساً اراده جزو صفات حقیقی ذات اضافه است و اصلاً بدون تعلق به مراد معنی ندارد و این فرض که اراده گوشه ای منتظر ایستاده تا به یک چیز تعلق بگیرد معنی ندارد

♦ به بیان دیگر اراده و تعلق آن به یکی از طرفین یکی هستند و باید یک چیزی غیر از اراده بیاید این ترجیح

را برقرار کند وگرنه این تعلق شکل نمی گیرد و حکماء می گویند این علم است که باعث می شود اراده به یک چیز تعلق بگیرد یعنی اراده محقّق شود.

♦ البته برخی می گویند ابتدا اراده است بعد علم!!!

۳- امکان ذاتی ماهوی اشیاء مرّجّ است: عدم وارد شدن اشکال به بحث ما بعلاوه اینکه این قول سبب مقدّم کردن یک چیز متأخّر می شود

◇ مقدّمات:

▶ تبیینی که بتوان با آن این قول را توجیه پذیر کرد: یکی از مرّجّحات، ممکن بودن معلول است نه اینکه مرّجّ تامّ ممکن بودن باشد.

▶ البته لازم است تذکّر داده شود که علامه با استدلالی که می آورند همین را هم رد می کنند ولی اگر نفس الامر به تقریر حاجی را طرح کنیم اشکال علامه وارد نمی شود.

◇ عدم وارد شدن اشکال به بحث ما:

▶ چه ربطی به موضوع بحث ما دارد؟ موضوع بحث ما ایجاد انفکاک میان علّت تامّه و معلول است و این قول چنین کاری نمی کند؟

- توضیح آن اینکه این قول دارد می گوید هر چیزی که ممکن باشد، خداوند متعال آنرا ایجاد میکند و هر چیزی که ممکن نباشد خداوند متعال آنرا ایجاد نمی کند و این بیان تنها ناظر به وضعیت معالیل است که کدام معالیل را

خدا ایجاد می کند و کدام را ایجاد نمی کند و سبب انفکاک بین خداوند متعال و آن معلول نمی شود.

- دقّت شود که طبق این قول؛ ((ممکن بودن اشیاء)) است که مرّجّ اراده ی خداوند سبحان است نه ((علم به امکان آنها))

▶ برای اینکه این قول مرتبط با بحث شود باید متمیم های دیگری را به آن اضافه کنیم مانند اینکه ممکن بودن الف تنها در

۵۰۰ سال بعد است و همین سبب می شود این علّتی که در زمان کنونی داریم علّت بشود برای یک معلولی که در زمان

آتی می آید.

▶ لذا اصل جواب به این قول همین نکته است که حتی اگر این طرح را بپذیریم این بحث ربطی به محل اختلاف ما با متکلمین ندارد.

◇ این قول سبب مقدم کردن یک چیز متأخر می شود:

▶ علم به امکان فرع بر امکان، امکان فرع بر فضای ماهیت، ماهیت متفرع بر موجود شدن و موجود شدن نیز فرع بر ترجیح است و با توجه به این وضعیت شما دارید امکان را که ۴ مرحله متاخر است را در مرحله ی جلوترش اثرگذار می دانید.

– پس نحوه ی توقف موارد مختلف بدین سبک است: علم به امکان - « امکان - « ماهیت - « موجودیت آن - « ترجیح

♦ دقت شود که علم به امکان هم تابع ممکن بودن است (چراکه تا امکان محقق نشود، علم طرف ندارد تا بخواهد محقق شود) و لذا علم هم از آن ترجیح دادن متاخر است.

– آن وقت گفته شده که امکان علت ترجیح است حال آنکه ۳ مرحله متاخر از امکان است.

▶ بیان استاد: اگر بحث علم به موارد بالا را عامل ترجیح بدانیم، طرحی قابل بیان و بررسی است و اشکال علامه وارد نمی شود.

– توضیح شخصی: بنظر مراد استاد از این علم، علم متقدم بر یک چیز باشد تا با آن علمی که در سلسله ی موارد بالا آمده است خلط نشود. یعنی خدا از آنجا که می داند یک چیز می تواند ممکن شود اقدام به ترجیح آن می کند تا ماهیت موجوده ای پیدا کند که صفت امکان را دارد. حالا تعلق گرفتن علم به آن می شود علم متأخر به امکان.

? – اشکال شخصی به بیان استاد و توضیح بالا: بنظر این بیان خیلی درست نیست و با توضیحی که در مورد علم می دهیم و اینکه طرف می خواهد، این بیان به نتیجه نمی رسد.

– جواب احتمالی استاد: توجه به نفس الامر حاجی مشکل علم پیدا کردن به ممکن را قبل از موجود شدن آن رفع می کند و تفاوت آن با علم متأخر را مشخص می کند. یعنی یکی می شود علم به نفس الامر ممکن بودن یک شیء و دیگری می شود علم به ممکن بودن آن چیز.

۴- مصالح و مفاسد موجود در فعل مرجح است.

◇ توضیحی پیرامون قول آنها:

▶ افعال خداوند متعال خالی از مصالح نیست هر چند ما به آنها علم نداشته باشیم.

▶ حالا اگر فعلی از افعال پروردگار باشد که اگر در وقتش انجام نشود مصلحتی از آن فوت می شود، خداوند انجام آن را تا آن وقت به تاخیر می اندازد با آنکه خودش علت تامه است.

◇ اشکالات:

(۱) این بدین معناست که اگر خدا و اختیارش لحاظ شود علت تامه نیستند بلکه جزء العلة هستند چراکه فعلش متوقف بر مصلحت داری آن چیز است. یعنی براساس این طرح هم، آمدن مصالح یا نیامدن آنها را جزو علت تامه لحاظ کرده اید پس بین علت تامه و معلولش فاصله ای نیست.

– البته دقت شود که این اشکال بحث مدنظر ما را رفع و رجوع می کند ولی باز بین خدا و فعلش فاصله می افتد که این البته بر می گردد به بحث های الهیات بمعنی الاخص و لزومی ندارد در اینجا به آن پاسخ گوئیم.

(۲) اشکال وارد بر قول ۳ بر این قول هم وارد است:

– توضیح آن اینکه مصالح متوقف بر وجود شیء است و وجود شیء متوقف بر ترجیح آن است و برای اینکه مصالح را دلیل ترجیح بدانید باید چیزی را دلیل لایه قبل تر از خود بدانید.

(۳) مصالح و مفاسد ممکن الوجودند و لذا خودشان جزو فعل پروردگار است و بحث ما سر ارتباط پروردگار با مطلق فعل الهی است و لذا ایندو نمی توانند مرجح ذات پروردگار با مطلق فعل او باشند.

– توضیح این اشکال از جانب معالیل:

♦ مصالح و مفاسد سه حالت قابل فرض دارند:

۱. واجب الوجود: که در اینصورت نه خود واجب الوجود است چراکه یک واجب الوجود دیگر ساخته می شود که با توحید ناسازگار است و یا جزو حیثیات همین واجب الوجود است که در اینصورت خود خداوند متعال آنها را دارا است و فاصله ای بین او و معالیلش نمی افتد.

۲. ممتنع الوجود: ممتنع الوجود هم نیست چراکه به مقصود نمی رسیم و اصلاً چیزی خلق نمی شود که بخواهد از خداوند متعال انفکاک داشته باشد

۳. ممکن الوجود: تنها این فرض قابل طرح است که در عنوان اشکال توضیح آن آمد

– نتیجه این اشکال از جانب خداوند متعال:

♦ این قول منافات دارد با توحید چرا که در بحث های الهیاتی داریم که جز خداوند چیزی نیست که خداوند بخواهد آنرا غایت فعل خود قرار داد و خود خداوند متعال هم علت فاعلی است و هم علت غایی حال آنکه طبق این قول خداوند بخاطر یک مصلحت خارج از ذات خود درصدد انجام افعال بر می آید.

♦ به بیان دیگر در مقایسه حق با فعلش چیزی جز ذات حق را نمی توانید نگاه کنید. لذا در بحث های الهیاتی گفته می شود که خداوند هم فاعل است هم غایت چراکه چیزی غیر او قابل فرض نیست.

♦ همه ی چیزی که برای تحقق فعل لازم است در خداوند متعال هست لذا نمی توان خداوند متعال را از فعلش منفک کرد.

♦ پس از اساس این قول غلط است چراکه این طرح بمعنای ناقص بودن ذات پروردگار است و خداوند متعال

نمی تواند برای رسیدن به یک سری اهداف کاری را انجام دهد و این برای فواعلی است که ناقصند

□ بررسی پشت صحنه اقوال متکلمین: گیر کردن در جزئیات عالم

- ◆ خلاصه آن: جزئیات عالم مدّ نظر قرار می گیرد و همان ها را کلی می کنند یعنی نگاهشان به کلّ عالم نیست حال آنکه ما داریم نسبت خداوند متعال را با فعلش مقایسه می کنیم.
- ◆ توضیح وضعیّت خداوند متعال به عالم: احدی التعلّق بودن اراده و مشیّت پروردگار
 - ◇ اراده و مشیّت او واحد است و نمی تواند محلّ خواست های متکثر و متغیّر باشد چراکه هویت خداوند متعال یک هویت واحد ثابت لا یتغیّر است. یعنی یک مشیّت دارد که به کلیّت عالم و فعل او تعلّق گرفته است.
 - ◇ البته این مشیّت بنحو وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است.
- ▶ یعنی خداوند متعال نظام احسن می خواهد و نظام احسن رخ می دهد (کن فیکون) و این نظام شبکه ی بزرگی از ترتیب ها و تدریج ها است.
- ▶ مثلاً خداوند متعال در نظام عقول عشره می خواهد عقل ششم را ایجاد کند که لازمه ی آن ایجاد عقل اوّل و دوّم و سوّم و ... است که اینها همه با هم یک شبکه هستند.
- ▶ خود زمان هم بخشی از فعل پروردگار است و زمان یعنی قبل و بعدهای بالذات که قابلیت اجتماع ندارند.
- ◇ ولی این معنایش این نیست که همه باید در ازل (نه بصورت زمانی) موجود شوند چراکه همان احدی التعلّق بودن مشیّت اراده پروردگار اقتضاء میکند این همان جا باشد و اساساً باید هم همان جا باشد چراکه ظرفیتش همان است.
- ◇ پس خدا یکی است و مشیّت او هم واحد است ولی مشیّت کرده است نظام احسن را و در دل این شبکه اجزاء متوقّف بر یکدیگر هستند و ...
- ▶ لذا باید گفت که فاعل مختار یعنی مختاراً علّت را تامّه می کند ولی بالاخره باید علّت، تامّه بشود. به بیان دیگر خود اختیار جزء العله است. در مقابل غیر مختار یعنی اینکه این فرآیند اختیاری صورت نمی گیرد.
- ◇ متکلمین در جزئیات عالم و مشیّت های متکثره در نظام احسن گیر کرده اند و همین اتّفاق سبب شده این مشکلات و فهم ها برای آنها بوجود بیاید.
- ◆ به بیان دیگر، آشنایی و انس ذهن عمومی با عالم مادّه و ویژگی های آن باعث شده است که خیلی از خصائص عالم مادّه را راجع به حقیقتی که هم در عالم مادّه است و هم در عوالم دیگر جریان دهد.
- ◇ یعنی ذهن عمومی با دیدن علل معدّه و انس بالایی که با آنها دارد، مفاهیمی از علّت در ذهن خود ساخته است و بواسطه ی آن زبانش را شکل داده است و لذاست که می گوئیم زبان آنها دارای تسامح است در رابطه با روح خود علیّت.
- ▶ لذا فیلسوف مباحث زبان شناسانه را مراقب است که چگونه با آنها برخورد می کند.
- ◇ انس بالا با عالم مادّه سبب می شود که کار به جایی برسد که وجود رنگ جسمانیّت پیدا کند و علیّت را در همان فضا معنی کند.
- ◇ همین نکته سبب می شود که ذهن انسان در تمام علوم بویژه علوم انسانی سراغ علل اعدادی برود و علل حقیقی و تاثیر و تاثرات آنرا بررسی نکند.

□ اشکال ۳: انتهای بحث طرح شده است

■ بررسی اشکال گونه ی بیان برخی که این شاخه از بحث را قبول دارند:

□ توضیح محلّ بحث:

- ◆ برخی در الهیات بحثی را طرح کرده اند که شاید انگیزه شان این بوده است که بین ذات و فعل خداوند متعال تفکیک قائل شوند و شاید هم انگیزه های دیگری داشته باشند (در برخی برداشت ها از حرف های عرفا).
- ◆ پس یعنی حتّی با قبول این شاخه از بحث هم می توان این قول را طرح کرد.

□ بیان آنها:

- ◆ خدا هیچ نسبتی با فعل ندارد چراکه حقیقت بی نهایت و غنی از عالمین است و این اراده پروردگار است که علّت تامّه است

□ ردّ بیان آنها:

- ◆ بالاخره این اراده از دو حال خارج نیست:

- ۱- اراده ذاتیه: عین ذات پروردگار است و وقتی می گوئید اراده علّت تامّه است یعنی ذات پروردگار علّت تامّه است
- ۲- اراده فعلیه: باز نسبت ذات با این فعل پروردگار را می خواهیم بررسی کنیم. خارج از ذات است که یکی از ممکنات است و نسبت ذات با آن را می سنجیم.

۲. وجوب وجود علّت هنگام وجود معلول:

■ مقدّمات:

- نگفته اند علّت تامّه چراکه اگر معلول باشد، علّت ناقصه هم هست لذا حتماً علّت به هر دو قسمش وجود دارد.
- دقت شود که بحث بر سر معیّت وجودی است و روح اصلی بحث نیز استخراج این شاخه از دل قانون علیّت است

■ دلیل: برهان خلف

- فرض خلف: اگر معلول داشته باشیم، واجب نیست که علّت محقّق باشد
- بیان استاد:

- ◆ وجود علّت تامّه طبق فرض خلف دو حالت می تواند داشته باشد:

- ۱- ممتنع الوجود - اینرا نمی توانیم بگوئیم چراکه الان معلول داریم و قطعاً علّت تامّه وجود داشته است و آنها هم اینرا نمی گویند
- ۲- ممکن الوجود و العدم - معلولی که وجوداً قائم و متوقّف بر علّت است تحقّق دارد ولی علّتش محقّق نیست یعنی معلول بدون علّت

داریم که این بمعنای تخریب قانون علیّت است

▶ پس چون ما قانون علیّت را قبول داریم چنین فرضی درست نیست

◇ توجه شود که مراد ممتنع و ممکن بالذات نیست

□ بیان مباحثه ای:

◆ توضیحات اصطلاحات:

◇ وجوب و امکان و امتناع در فضای ارتباط معلول با علت هستند بدین بیان:

▶ وجوب: واجب است که معلول ارتباط داشته باشد با علت

▶ امتناع: ممتنع است که معلول ارتباط داشته باشد با علت یعنی در واقع معلول بلا علت

▶ امکان: ممکن است که معلول ارتباط داشته باشد با علت یعنی ذات آن مستغنی از علت است و با بودن یا نبودن علت در

فضای بالقیاس الی الغیر، معلول می تواند باشد یا نباشد هر چند علت آنرا پدید آورده باشد

◆ ابتدائاً باید توجه کرد که علامه دنبال بدست آوردن معیّت وجودی از قانون علیّت هستند، چه در بستر زمان باشد و چه در بستر غیر زمان و کاری نداریم در هر کجا به چه نحو باشد.

◇ اشکالی که مستشکل در بیان بعد می کند ناظر به تقریر بحث در فضای زمان است و می گوید گیر اصلی ما در زمان داره است

◆ بررسی هر یک سه وضعیت رابطه ی معلول با علت:

◇ وجوب - « این که همان بیان حکماء است که برای آن فرض خلف کرده ایم پس این نمی تواند باشد

◇ امتناع - « این بیان هم که مستقیماً با قانون علیّت در تنافی است چراکه نتیجه ی آن معلول بلا علت می شود

◇ امکان - « در این فرض با وجود و یا عدم وجود علت تغییری در معلول ایجاد نمی شود. ما بحث را می بریم سمت عدم وجود علت

(جائز العدم بودن آن) که این هم تنافی دارد با قانون علیّت چراکه داریم می گوییم می توانیم معلولی داشته باشیم که علتی نداشته

باشد چراکه ذات آن معلول متوقف بر آن علت نیست

■ اشکال: این بیان از قانون علیّت در نمی آید اگر بنحو حدوثی باشد

□ ما قانون علیّت رو خراب نکردیم و نمی گوییم معلول بدون علت باشد بلکه می گوییم چه ضرورتی دارد که الان باشد یعنی معیّت وجودی بین آنها وجود داشته باشد

◆ مانند بناء و بناء: این مثال در روایت هم هست ولی صرفاً برای تثبیت قانون علیّت است و نباید لوازم آنرا بار بر قانون علیّت کرد

□ در مقابل حکماء که اصرار دارند این بیان شما سر از تخریب قانون علیّت بر می آورد.

■ جواب اشکال: توضیح روح قانون علیّت

□ بررسی مبنای مستشکل:

◆ این بیان شما مبتنی بر این نظریه است که سر نیازمندی معلول به علت حدوثش است که نتیجه آن این است که معلول در مقام بقاء احتیاجی به علت ندارد.

◆ این قول هم برای ذهنی است که در بستر زمان و علل اعدادی فکر می کند

□ ردّ مبنای مستشکل یعنی حدوث زمانی:

◆ اما با توجه به اینکه این دیدگاه اساساً نادرست است چراکه بلحاظ تکوین حدوث زمانی هیچ نقشی در نیازمندی معلول به علت ندارد و سر نیازمندی معلول به علت (روح قانون علیّت) چیز دیگری است.

◇ دقت شود که در مقام اثبات اگر چیزی حادث زمانی باشد این بدین معنا است که ممکن است و نیازمند علت ولی این معنی را نمی

توان از آن برداشت کرد که ثبوتاً هم سر نیازمندی معلول به علت حدوث زمانی باشد.

◆ با توجه به اینکه نگاه شما در سر نیازمندی معلول به علت روی حدوث زمانی پایه ریزی شده است بیاییم حدوث زمانی را تحلیل کنیم:

۱- یک عدم سابق دارد،

۲- یک وجود لاحق دارد

۳- و یک حدوث (ترتّب وجود بر عدم)

◆ حالاً ببینیم کدام یک معلول را نیازمند علت می کند از بین این سه مولفه:

۱- عدم سابق که نمی تواند اینکار را کند چراکه عدم است و تأثیری در فرآیند علیّت ندارد

۲- وجود لاحق هم نمی تواند سر نیازمندی باشد چراکه خود وجود متوقف بر ایجاد است و ... و نیازمندی متوقف بر امکان. پس وجود

چندین مرحله از نیازمندی معلول به علت متاخر است و باید نیازمندی ای باشد تا چند مرحله بعد وجود پدید بیاید. یعنی وجود

متاخر از حاجت است و لذاست که نمی تواند سر نیازمندی معلول به علت باشد.

▶ توضیح تکمیلی این بحث که ذیل فصل ۶ مرحله ۴ طرح شد

— حکماء ابتدائاً یک بحث تحلیلی را ارائه می دهند:

◆ حدوث وصف وجود بعد از عدم است لذا بنحو طبیعی یک نوع تأخری نسبت به موصوف خود دارد یعنی

حدوث متأخر از موصوف خودش - وجود - است و وجود شیء هم متأخر از ایجاد شیء است و ...

◆ در نهایت باید گفت که فرآیند بوجود آمدن یک شیء بدین نحو است: ((الماهیه أمکنت فحاجت

فاوجبت فوجبت فاوجدت فوجدت فحدثت))

◆ دلیل حضور أمکنت: اگر واجب الوجود باشد نیازی به علت برای وجودش و اگر ممتنع

الوجود باشد نیازی به علت برای امتناعش ندارد لذا حتماً باید ممکن الوجود باشد تا

محتاج باشد.

♦ در این استدلال از تحلیل شهودی استفاده کرده ایم

– بعد از این تحلیل از متکلمین می پرسیم که آیا حدوث می تواند سرّ نیازمندی معلول به علت باشد؟ و در این بستر

چه می تواند نقش علیّت را بازی کند؟

♦ توجه به این قاعده هم ما را در پاسخ به آن کمک می کند: علت باید مقدّم بر معلول خود باشد

♦ اگر بخواهیم بگوییم حدوث علت است یعنی حدوث باید بر خودش در چندین مرتبه جلوتر باشد لذا چنین چیزی معنا ندارد.

♦ دقت شود که با همین بیان می توان گفت ایجاد، ایجاب و احتیاج هم نمی توانند سرّ نیازمندی باشند و تنها چیزی که می تواند سرّ نیازمندی باشد امکان است.

۳- خود حدوث هم معنی ندارد چراکه متوقف بر وجود و عدم است و ما آندو را رد کردیم: حدوث کیفیت و صفتی برای وجود است و

ما دیدیم که وجود مراتبی با سرّ نیازمندی فاصله دارد، آنگاه چطور حدوث که صفت آن است فاصله نداشته باشد؟

♦ لذا باید از حوزه حدوث خارج شویم تا سرّ نیازمندی معلول به علت را پیدا کنیم.

♦ توجه شود که این بیان به عنوان استدلال ۳ کتاب آمده است ولی بهتر بود همین جا بیاید و بعد دو مورد دیگر بیاید چرا که این اشکال در طول دوتای دیگر است نه در عرض آنها بدین بیان که ابتدا حدوث زمانی را باید رد کنیم تا بعد از آن مبنای درست را تثبیت کنیم.

□ بیان مبنای درست:

♦ سرّ نیازمندی معلول به علت یعنی روح قانون علیّت (آنچه سبب شده حکیم قائل به قانون علیّت شود) چیست؟

۱- در نگاه حکمای مشاء: امکان ماهوی

۲- در نگاه حکمت متعالیه: فقر و ضعف وجودی اشیاء

♦ در فصل اول همین مرحله توضیح هر یک بصورت مبسوط گذشت.

♦ پس این بیان شما بمعنای استثناء قائل شدن در قانون علیّت است که معنای آن هم عدم قبول قانون علیّت است که این نکته هم موجب می شود نتوان خدا را اثبات کرد.

○ اشکالی دیگر به شاخه اول بحث:

▪ دلیل طرح آن در اینجا:

□ این شبهه مربوط است به بخش اول قاعده لکن چون پاسخ به آن متناسب با بحث های اخیر در شاخه دوم است در اینجا بیان شده است.

▪ طرح اشکال: شرط صحت فعل و انجام یک کار، سابقه عدم زمانی داشتن است و معلول هم یک فعل است برای علتش

□ شرط صحت فعل و انجام یک کار، سابقه عدم زمانی داشتن است یعنی صحت علیّت وابسته به این است که معلول نباشد تا علت آنرا محقق کند.

♦ این در واقع بر می گردد به همان سطح نخست تحلیل از علیّت.

□ دلیل آنها: اگر یک چیزی همیشه هست، چه نیازی به علت دارد دیگر؟ چراکه اگر با بودنش باز نیازمند علت باشد، تحصیل حاصل می شود. یعنی

اگر سابقه ی عدم نداشته باشد اصلاً فعل و علیّت معنی ندارد.

♦ بحث در اینجا سرّ علت مختار نیست بلکه بحثی عام است که در مورد خود علیّت است.

▪ جواب به آن: مصحح فعل بودن امکان ذاتی و یا امکان فقری وجودی است

□ اشکال مبنایی:

♦ این گمان نادرستی است چراکه ذیل اشکال و جواب به شاخه دوم توضیح دادیم که سرّ نیازمندی معلول به علت حدوث نیست بلکه یا امکان ماهوی است یا امکان فقری وجودی.

♦ یعنی چیزی که ذاتاً ممکن باشد یا وجوداً فقیر باشد، می تواند فعل باشد و امکان ذاتی و یا امکان فقری وجودی مصحح فعل بودن یک چیز است.

□ اشکال پنهانی:

♦ بعلاوه ی اینکه لازمه ی این قول خروج زمان از افق ممکنات است که ردّ آن در جواب اشکال ۲ به شاخه اول گذشت

فصل ۴: قاعده الواحد (از واحد تنها واحد صادر می شود)

• مقدمات:

○ نوع بحث از آن در اینجا:

- قاعده الواحد لازمه ی پذیرش نظام تشکیکی است.
- ولی ما می خواهیم بگوییم اگر کسی قانون علیّت را قبول کرد باید قاعده ی الواحد را قبول کند و کاری با نظام تشکیک نداریم
- یعنی می خواهیم نشان دهیم که این قاعده ی دیگری از قواعد پیرامونی قانون اصلی علیّت است

○ نظرات مختلف پیرامون آن:

- حرف مورد اتفاق حکماء است و هیچ فیلسوفی مخالف این بحث عمل نکرده است.
- بگونه ای که برخی مانند ابن سینا آنرا قریب من البدیهی می دانند.
- از مخالفین این قاعده متکلمین هستند که دلیل مخالفت آنها این است که آنها فکر می کنند این قاعده بمعنای تحدید قدرت خدا متعال است حال آنکه قدرت خداوند متعال مطلق است!
- این قاعده بعد ها در اصول فقه هم راه پیدا کرد و مسائلی حول آن شکل گرفت.
- باید توجه داشت که در هر موطنی قانون علیّت پذیرفته شود، باید قاعده الواحد هم پذیرفته شود
- ◆ مگر اینکه کسی بگوید در دنیای اعتباریات قواعد عقلی جریان ندارد.
- ◆ همینطور است در مباحث معرفت شناسی اگر کسی مقدمات را علت نتیجه بداند، قاعده الواحد هم آنجا عمل می کند.
- ◇ بیان شخصی: این یکی از پایه های اصل انفعال است در معرفت شناسی و به ما می گوید وقتی چند چیز از یک چیز متوجه می شوی در ظاهر، باید نگاه و دقت فلسفی کنی و جهات مختلف موجود در آن را بیابی.

○ منابع:

- بحث های آزاد استاد با عنوان ((امکان، علیّت و فرا علیّت)) که پیاده شده آن هم موجود است
- اسفار، ۱۹۲/۷ الی ۲۴۴: صدرا این بحث را در الهیات بمعنی الاخص طرح کرده است
- در جلد ۲ هم که الهیات بمعنی الاعم است طرح شده است.
- قبسات، قیس ۹

• دو نکته مقدماتی:

○ چهره های قاعده الواحد:

- قاعده الواحد دو چهره دارد:
- چهره اصلی از جهت علت به معلول: الواحد لا یصدر عنه آلا الواحد
- چهره فرعی از جهت معلول به علت: الواحد لا یصدر آلا عن الواحد
- ◆ یعنی معلول واحد جز از علت واحد سر نمی زند
- علامه هر دو چهره این قاعده را طرح می کنند
- اصل این چهره در فرع دوم این بحث و یکی از لوازم آن در فرع اول این بحث طرح خواهد شد.

○ محلّ جریان قاعده الواحد: در تمام جاهایی که علت حضور دارد

- اغلب فکر می کنند که قاعده ی الواحد تنها مختص خداوند متعال و فعل نخستین اوست.
- بیان علامه هم در ابتدای بحث تداعی کننده همین معناست.
- ◆ تا انتهای اشکال و جواب فضای قاعده الواحد در مورد خداوند است.
- حضرت امام نیز همین بیان را خیلی پر رنگ کرده اند و بیان می کنند که این قاعده ویژه حق سبحانه و تعالی است چراکه فکر می کنند این قاعده ویژه ی واحد محض (من جمیع الجهات) است.
- در حالیکه مساله با توجه به حقیقت معنی و عبارات فراوان خود حکماء اینگونه نیست:
- دو بحث در جریان پیدا کردن این قاعده در مورد خداوند متعال وجود دارد که عبارتند از:
 ۱. قاعده الواحد به این تقریر که علت اگر از جهت واحده لحاظ شود، جز اثر واحده نخواهد داشت.
 - ◆ حتی در جایی که علتی دارید با ۱۰ جهت: در اینجا هم معلولی که شکل می گیرد باید متناسب با این ۱۰ جهت باشد و نمی تواند معلولی شکل بگیرد که حاوی ۱۱ امین جهت باشد.
 - ◆ این ویژه ی الهیات بمعنی الاعم است و در سرتاسر عالم جریان دارد چراکه علت و معلول در سرتاسر عالم جاری است و این مناط اصلی جریان قاعده الواحد است که خداوند متعال را هم در بر می گیرد.
- ۲. خداوند متعال صرف الشیء است، وحدت محض دارد و جهات مکتوره و متکثر ندارد و لذا در وهله اول چند معلول یا یک معلول مرکب از آن شکل نمی گیرد بلکه تنها یک معلول خواهد داشت.
- ◆ این بحث بعلاوه ی قاعده الواحد تنها در مورد الهیات بمعنی الاخص پیاده می شود و در هیچ جای دیگر پیاده نمی شود. یعنی وجود بسیط عقل اول به عنوان معلول خداوند متعال از ترکیب قاعده الواحد و وحدت محض بودن خداوند متعال بدست می آید.
- ◆ پس اگر خداوند متعال دارای جهات متکثر بود و در همان وهله اول ده معلول ایجاد می کرد، تنافی با قاعده الواحد نداشت.

□ استدلال های قاعده الواحد هم همین اقتضاء را دارد که در تمام عالم جریان داشته باشد.

◆ لذا اگر کسی خداوند متعال را هم قبول نکند، باز قاعده الواحد را قبول خواهد داشت چراکه عدم قبول آن بمعنای عدم قبول قانون علیّت است.

■ نحوه ی ورود به این بحث از لحاظ تاریخی (از الهیات بمعنی الاخص) سبب شده است که در اینجا مشکلاتی بوجود بیاید و برخی فکر کنند این قاعده تنها در مورد خداوند متعال جریان دارد.

■ ? سوال شخصی: طبق بیاناتی که در بیان ۲ از استدلال ۱ استحاله تسلسل در فصل بعد طرح شده است، تنها خداوند متعال علت است. لذا طبق این بیان نمی توان گفت که قاعده الواحد تنها در مورد خداوند متعال طرح می شود؟

? □ به بیان دیگر آیا در علل اعدادی اعم از علل اعدادی حقیقی و واسطه ای (سایر علل غیر خداوند متعال) قاعده الواحد جریان دارد؟

□ محل بحث از آن: مرحله ۸ - فصل ۵: استحاله دور و تسلسل

• دلیل قاعده الواحد:

○ مقدمه ۱: رابطه ی ذاتی علت و معلول

■ علتی که معلول از آن صادر می شود، به حسب وجود خودش علیّت را با قطع نظر از هیچ چیز دیگری سامان می دهد. یعنی معلول از علت سر می زند.

? □ بیان شخصی: شاید متن علامه نظر به بحث نفس الامر باشد و تقریر استاد مدظله العالی و تاکیدشان روی قیود خاصی از متن خیلی مناسب نباشد.

■ دلیل بیان این بخش از استدلال می تواند محل تأمل قرار گیرد که ((چرا طرح شده است به عنوان بخش اول استدلال؟))

? □ بیان شخصی: گیر هایی که این بیان دارد را می توان ذیل مبحث ((نسبت خداوند متعال با خلق)) [گیر الهیاتی و علل اعدادی واسطه ای] و بحث

های عرفانی که در مورد آن طرح می شود پیگیری کرد.

■ یعنی علت به حسب ذاتش علت معلول است با قطع نظر از هر چیز دیگری.

○ مقدمه ۲: قاعده سنخیت

■ بین علت بحسب ذاتش و معلول، باید سنخیت ذاتیه وجود داشته باشد.

□ محور استدلال قاعده الواحد همین مقدمه است.

□ با توجه به مقدمه ۱، ذات علت باید سنخیت داشته باشد با ذات معلول نه چیز دیگری

■ سنخیت یک قاعده دیگر از قواعد پیرامونی قانون علیّت است.

□ معنای سنخیت:

◆ مناسبت و سنخیت یعنی حیازت کمالات معلول در علت، یعنی دارا بودن حقیقت و کمالات معلول در علت البته به تناسب همان ساحت وجودی علت.

◇ لذا اگر به علت دقیق نگاه کنی، معلول را در آن می بینی.

◇ این همان بیان است که خداوند متعال با علم ذاتی خود (علم به ذات خودش)، به تمام هستی علم دارد و آنرا مطالعه می کند.

◆ این مناسبت هم امکان پذیر نیست جز اینکه سر از عینیت در بیاورد همانگونه که در وجود ذهنی نیز طرح کردیم.

◆ ضمناً اقوی بودن علت از معلول دارای دو نکته است:

◇ علت همه ی معلول را داشته باشد - «این همان سنخیت را تامین می کند

◇ علت چیزی اضافه بر معلول داشته باشد - «در فضای رتبه های وجودی باید تصویر کرد

◆ یعنی روح حقیقت هویت معلول باید در علت حاضر باشد

◇ توضیح آن اینکه اگر الف اثر ب است، ب باید در مرحله ی ذاتی خودش بنحو متناسب با ذات خودش حائز الف باشد تا الف از آن

صادر شود.

□ ادله ی اثبات آن:

◆ یعنی علت باید واجد کمال معلول باشد تا آنرا اعطاء بکند وگرنه سر از اجتماع و ارتفاع نقیضین در می آورد: چیزی واجد چیزی نیست

چگونه می خواهد آنرا بدهد؟

◆ اگر اینرا قبول نکنیم، نتیجه اش خراب کردن قانون مادر علیّت می شود چراکه در اینصورت هر چیزی می تواند علت هر معلولی باشد و

دیگر توقف در آن معنی ندارد.

◆ اصل آن به این بر می گردد که ((مُعطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد.))

○ مقدمه ۳: برهان خلف

■ ادعای حکماء: از علت واحد تنها معلول واحد سر می زند

■ فرض خلف: علت واحده داریم که از آن معالیل کثیره سر می زند

□ دقت شود که مراد

◆ علت واحده از جهت واحده

◆ و معالیل کثیره دارای جهات متباین هستند یا اگر دارای جهات وحدتند، این جهت وحدت کفایت نمی کند اتصال آنها را به علت واحده.

◇ چراکه معالیل کثیره به جهت واحده قابلیت تصویر دارد چراکه همان جهت واحده یک علت واحده می خواهد و همه از همان جهت

به علت واحده متصل می شوند.

◇ این بیان ترسیم کلّ خلقت را برای ما روشن می کند:

▶ یک معلول از خداوند متعال سر می زند ولی معلولی که تمام کثرات را درون خود دارد.

▶ تمام عالم یک جهت واحده دارد.

- با توجه به بحث سنخیت؛ باید این علتی که اینجا در نظر گرفته شد سنخیت ذاتیه با تمام معالیل داشته باشد حال آنکه این معالیل متباین هستند. پس این بیان باعث تکثر و یا تعدد جهات علت می شود و علت دیگر امر واحد بسیط نیست.
- ◆ اگر پافشاری روی وحدت علت بکنید سر از خلف فرض اولیه در می آورید چراکه این وحدت نمی تواند کثرات متباین را تامین کند
- ◆ و اگر روی جهات کثیر داشتن معالیل پافشاری کنید، وحدت آنها در علت واحد بدست نمی آید

⇒ قاعده الواحد

- سوال کلاسی: اگر واحد را جوری در نظر گرفتید که همه ی کمالات همه آنها را داشته باشد - مانند خداوند متعال - در نظام علیت و طبق قاعده الواحد چه اشکالی پیش می آید که هزاران معلول داشته باشد؟
 - ترسیم وضعیت خداوند متعال:
 - ◆ بی نهایت جهت دارد ولی در دل متن بسیط واحد
 - ◇ یعنی جهات کثیر موجود در آن مقهور وحدت او هستند
 - پیاده کردن قاعده سنخیت در مورد خداوند متعال:
 - ◆ قاعده سنخیت و فرآیند علیت اقتضاء می کند که معلولی از آن سر بزند که حداکثر شباهت را به علت داشته باشد.
 - ◇ نظام تشکیکی هم همین اقتضاء را دارد.
 - ◆ لذا برای پیاده کردن این قاعده در فرآیند علیت نمی توان گفت که معلول های متباین کثیر از علت واحده بدست می آیند.
 - ◇ یعنی اگر بگویید معالیل کثیره از خداوند متعال در همان وهله اول نازل می شود، درست است که سنخیت را در جهت وجود کمالات معالیل در این علت رعایت کرده اید ولی سنخیت در وحدت را رعایت نکردید.
 - ◇ پس سنخیت را باید در وحدت هم لحاظ کرد: یعنی جمیع کمالات با کمی تنزل در وحدت بروز می کنند در معلول و این تنزل کم باعث نمی شود معلول های متباین کثیره ایجاد شوند.
 - ◇ به بیان دیگر؛ تمام کثرات خودشان را با همان وضعیتی که در علت دارند در معلول نشان می دهند که یکی از ویژگی های آنها وحدت و صرافت محض است.
 - ◆ لذا عقل اولی که براساس قاعده الواحد از خداوند متعال صادر می شود، جامع جمیع کمالات است البته به معنای معلول حضرت حق بودن.
 - ◇ اینکه این تنزل به چه نحوی است (کمالات کم می شوند یا ضعیف می شوند) بحث دیگری است
 - ◇ اولین چیز باید اشبه موجودات به خداوند متعال باشد هر چند همین شباهت فاصله ی از زمین است تا آسمان.
 - ▶ بین محدود و نامحدود فاصله ی نامحدود وجود دارد و عقل اول با خداوند متعالی در نامحدود بودن سنخیت ندارد.
 - سوال شخصی: آیا این وحدتی که باید در معالیل وجود داشته باشد را نمی توان وحدت موجود در هر موضوع تصویر کرد؟ یعنی بالاخره یک نوع وحدتی تمام معالیل دارند که همین می شود هم سنخ وحدت موجود در خداوند متعال.
 - ◆ بیان قابل استفاده از استاد:
 - ◇ عدم طفره و تجافی در عالم
 - ◇ این بیان تنافی دارد با حداکثر شباهت بین علت و معلول

• اشکال و جواب ها:

○ تقریر اشکال: تحدید قدرت خداوند متعال

- اگر شما قاعده الواحد را طرح می کنید و مصداق اصلی آنرا خداوند می دانید، این باعث می شود قدرت خداوند متعال تحدید شود چراکه یعنی خداوند متعال قادر نیست همزمان و در یک موقعیت چندین معلول بیافریند.
- این منافات دارد با اطلاق قدرت پروردگار

○ جواب اشکال:

- قدرت پروردگار مطلق است ولی به محال تعلق نمی گیرد.
- یعنی آوردن معلول جلو تر از علت نشدنی است و قدرت خداوند متعال نمی تواند به آن تعلق بگیرد.
- ما اثبات کردیم که صدور کثیر از واحد محض محال است، لذا شما برای رد آن یا باید حرفمان را باطل کنید و یا اگر آنرا باطل نکنید با قدرت خداوند تنافی ای ندارد.
- ◆ ما همه را بنحو طولی به خداوند متعال بر می گردانیم.
- اشکال دیگر اینکه، اصلاً متناسب با قدرت مطلق پروردگار این است که خداوند متعال همه را در یک موقعیت خلق کند.

• فروع قاعده الواحد:

○ مقدمات:

- نظم فروع رعایت نشده است:
 - بهتر بود که ابتدا فرع سوم بیاید چراکه متناسب با بحث های طرح شده بود
 - سپس فرع دوم مطرح شود که چهره ی دوم قاعده ی الواحد است
 - در نهایت فرع اول بیان می شد که از لوازم فرع دوم است

۱. از لوازم چهره ی فرعی قاعده الواحد:

- اگر دیدیم جایی معلول واحد وجود دارد و چند علت تامه داریم، یکی از چهار وجه زیر برای توجیه آن قابل طرح است:
 - (۱) معلول مدنظر، معلول واحد نوعی است و به لحاظ شخصی چند معلول است:

- ◆ مانند اینکه حرارت معلول خورشید، آتش، اصطکاک و ... است
 - ◆ نکته اصلی بحث: باید نوع واحدی در تمام علل وجود داشته باشد که این نوع در واقع علت حقیقی است
- ۲) معلول واحد وحدتش خیلی ضعیف است:

- ◆ مانند هیولای اولی که عقل مفارق با کمک صورت های نوعیه، وجود هیولای اولی را با برجا نگه می دارد حال آنکه صور نوعیه متکثرند با آنکه معلول که ماده ی اولی است واحد است
 - ◇ جواب برخی: وحدت معلول در اینجا ضعیف است و وحدت صورت ما هم ضعیف است و لذا با هم مناسبت و سنخیت پیدا می کنند و مخالف قاعده الواحد نیست
 - ◇ جواب صدرا: وحدت شخصی هیولای اولی اگر قبول شود که حالت قوه ای دارد، علتش نیز واحد است و آن همان صورت واحد سیلانی است
- ۳) آن کثیری که در ناحیه علت است به جهت واحده بر می گردد
- ۴) آن علل کثیر واقعاً کثیر نیستند بلکه یک مرکب است که آن مرکب به أحد اجزایش این معلول واحد را درست کرده است و شما مجازاً به کل نسبت می دهید.

- دقت شود که انحصار هم ندارد در این ۴ وجه:
 - دقت شود که وقتی قوانین اصلی را مبرهن کرده ایم باید در موارد شبهه ناک دقت کرد و آنها را با آن قانون اصلی توجیه و فهم کرد.
 - ◆ نسبت دین با قوانین عقلی ثابت و مبرهن هم همینگونه است.
 - برخلاف علوم تجربی در غرب که بخاطر اینکه آنها را بر فلسفه و قوانین عقلی مقدم می دارند، تا می بینند که یک چیز تجربی مخالف قاعده عقلی است قاعده عقلی را کنار می گذارند نه اینکه در صدد فهم دقیق آن نگاه تجربی بر آیند.
 - ◆ قوت بحث های تجربی آنها باعث شده مباحث فلسفی آنها ضعیف شود.

۲. چهره ی فرعی قاعده الواحد:

- = الواحد لا یصدر آلاً عن الواحد = الواحد لا یصدر عن الكثير
- دو فرض محال این چهره:
 - اگر معلول واحد بخواهد علل کثیره داشته باشد دو فرض دارد:
 - ◆ علل کثیره در عرض هم اثرگذار در معلول واحد هستند
 - ◆ علل کثیره علی البدلی اثرگذار در معلول واحد هستند (در طول هم بنحو زمانی)
 - هر دوی اینها محال است
- استدلال:
 - وجود سنخیت ذاتیه موجود بین علت و معلول دو طرفه است و در معالیل هم جاری می شود.
 - برهان خلف: فرض بگیریم که چند علت متباین داریم برای یک معلول
 - ◆ در این صورت نظام سنخیت بین علت و معلول بهم می خورد چراکه هر یک از علت ها می گویند معلول باید با هم من سنخیت ذاتی داشته باشد حال آنکه علل با هم متباین هستند.

۳. یکی از لوازم قاعده الواحد:

- اگر جایی دیدید که علت واحد بود ولی معلول کثیر، باید آن را به سبک زیر توجیه کنید: باید در آن علت جهت کثیره ای باشد که براساس هر جهت یک معلول را شکل داده باشد.
- بحث دقیق تر: کیفیت های اندماجی ریشه های فعل است و نمی تواند منشأ صدور فعل شود. یعنی تا روندهایی اتفاق نیافتد و آن روند های اندماجی تفصیل پیدا نکنند، آن کیفیت های اندماجی نمی توانند منشأ صدور فعل شوند.
- در خود ما هم اینگونه است یعنی هم در عالم واقع و هم در نفس ما اینگونه است.

• نکات پایانی:

○ نظام تشکیک:

- خیلی ریزه کاری ها اینجا توضیح داده نمی شود که یکی از آنها همین نظام تشکیک است
- قاعده الواحد در واقع تعاملات وحدت و کثرت است یعنی وقتی شما یک واحد کثیر دارید، کثرت در آن به شدت ضعیف شده است و وحدت هم هر چه تنزل پیدا کند و ضعیف شود از بین نمی رود در دل کثرات.
 - تعبیر زیبای امام سجاد علیه السلام: زلت فیک الصفات
 - ◆ صفات در تو گم می شود.
 - ◆ یعنی هست ولی گم شده است.
- وقتی وحدت تنزل می کند، یعنی کثرت قوی می شود که این اقتضای قاعده ی سنخیت در فضای علیت است.
- تا به جایی می رسد که وحدت به ضعیف ترین وضعیت خود می رسد که در مقابل کثرت به شدیدترین وضعیت خود می رسد.

○ اصطیادات:

- جریان قاعده الواحد در ناحیه غایات:
 - فصل ۱۳ مرحله ۸: نفی اتفاق
 - نکته: قاعده الواحد چنانچه در ناحیه فاعل جریان دارد، در ناحیه غایت هم حضور دارد.
 - ◆ صدرا بحث هایی مانند الاخس فالاخس را آورده که در فصل ۱۱ توضیح آن گذشت ولی خیلی قاعده الواحد را در جانب غایات پیاده نکرده

است.

◆ ذیل غایات الغایات بودن خداوند متعال در بحث های قبل نیز به این نکته توجه کرده ایم.

فصل ۵: استحاله دور و تسلسل در علل

• مقدمات:

- این بحث هم در الهیات بمعنی الاخص می آید و هم در الهیات بمعنی الاعم:
 - در الهیات بمعنی الاخص برای اثبات واجب بکار می رود
 - و در الهیات بمعنی الاعم بعنوان احکام علیت: یعنی علل بنحو دوری و تسلسلی امکان پذیر نیستند

• دور:

○ تعریف:

- = شیء ای بر شیء دیگر توقف داشته باشد که آن شیء دیگر نیز وجوداً بر شیء اول توقف داشته باشد.
- چیزهایی که در ظاهر دور هستند ولی در واقع دور نیستند:
 - در فضای علل اعدادی دور نداریم چراکه همگی متوقف بر یک علت حقیقی هستند که آن علت همه شان سامان می دهد:
 - دور های معرفتی یا هرمونوتیکی هم دور نیستند:
- ◆ حکمای ما تصریح دارند که در فضای معرفت شناسی ما نیز قوانین علیت جریان دارند ولی این بیان با دورهای هرمونوتیکی متفاوت است
- دور معی چراکه هر دو متوقف بر یک علت دیگر هستند
- ◆ تعریف دور معی: ((الدور المعی)) فهو کدور الشرط مع المشروط، و أحد المتضائفین مع الآخر إذا قيل: ((صفات الرب لا تكون إلا مع ذاته، و لا تكون ذاته إلا مع صفاته))
- ◆ فهم متضایفین که متوقف بر هم است

○ اقسام:

۱. مصرّح = دور واضح و شفاف که بدون واسطه است
۲. پنهان / مضمّر = دوری که دارای واسطه است

○ استحاله آن:

- دور بمعنای تقدّم وجود یک شیء بر خودش و تأخّر آن بر خودش است که اینها به اجتماع و ارتفاع نقیضین می رسد

• تسلسل:

○ تعریف:

- = هر چیزی متوقف بر دیگری است بگونه ای که به هیچ جایی منتهی نشود
- نکات:
 - دقت شود اگر شرایط تسلسل که در تیتیر بعد خواهد آمد وجود نداشته باشد اصلاً تسلسل شکل نمی گیرد
 - ضمناً باید توجه کرد که تسلسل ممکن است دو طرفه (تصادفی و تنازلی) و یا یک طرفه (مثلاً تنها در حیطه ی علل و یا معالیل) باشد:
 - ◆ آنی که واقعیت دارد و می تواند محلّ گفتگو قرار گیرد تسلسل من جانبین یا من جانب علل است.
 - ◆ حال آنکه آنچه الان مد نظر ماست و در این بحث به آن می پردازیم، من جانب علل است.

○ شرایط آن:

▪ مقدمه:

- این شرایط در تنبیه دوم همین بحث بیشتر باز می شوند.

۱. ترتّب تمام حلقات سلسله بر یکدیگر

- این شرط را علامه به عنوان شرط سوم ذکر کرده اند ولی بهتر بود که بعنوان شرط اول ذکر شود چراکه هویت علیت متوقف بر آن است
- دو حالت در رابطه با رابطه ی حلقات یک سلسله وجود دارد:
 - ۱- بین اجزاء ترتّبی نیست و اینها تنها کنار هم هستند و بلحاظ وجودی با هم رابطه ندارند: این در واقع تسلسل نیست و شما در ذهن خودتان بین آنها تسلسل درست کرده اید.
 - ۲- بین اجزاء ترتّب و توقف وجودی داشته باشد: این تسلسل است که براهین ابطال تسلسل اینرا رد می کنند

۲. اجتماع در وجود:

- تنها تمایزی که می توان بین این شرط و شرط بعد گفت:

- ◆ مراد از اینجا این است که مجتمع در وجود باشند بنحو بالفعلی و بالقوه ای
- ◆ و مراد از شرط بعد موجود بالفعل بودن است یعنی تنها بنحو بالفعلی باشند

۳. موجود بالفعل باشند تمام حلقات:

- بنظر استاد این همان شرط قبلی است حال آنکه طبق تنبیه دوم علامه تصریح می کنند که اینها دو شرط هستند.
- چیزی که این شرط را ندارد و لذا تسلسل در آن نیست: حلقات زمان - « اصلاً سلسله ایجاد نمی شود که بخواهیم آنرا ابطال کنیم
- ◆ مثال های کامل تر و دقیق تر در تنبیه دوم ذکر خواهند شد.

○ ادله ی استحاله تسلسل در علل:

▪ استدلال ۱: توجه به هویت ربطی معلول

□ مقدمات:

- ◆ در بدایه به عنوان برهان دوم آورده اند و در اینجا به عنوان برهان اول که بنظر جای آن در نهاییه الحکمه بهتر است.
- ◆ گرچه در این برهان از مبانی صدرا استفاده شده است ولی توسط خود صدرا مورد استفاده قرار نگرفته است و این جزو ابتکارات علامه طباطبایی رحمه الله علیه است.
- ◇ اگر هویت ربطی معلول اثبات شود، این برهان خیلی خوب است.
- ◇ رجوع: حاشیه اسفار، ۱۶۶/۲
- ◆ این برهان تسلسل در ناحیه معالیل را نفی نمی کند و صرفاً به تسلسل در ناحیه علل می پردازد.
- ◆ مانند برهان بعدی، این برهان خودش مبطل تسلسل است نه اینکه مبتنی بر ابطال تسلسل باشد.
- ◇ این ویژگی برهان صدیقین است که مبتنی بر ابطال دور و تسلسل نیست.
- ◇ البته صدرا این را به عنوان برهان صدیقین هم نیاورده است ولی بنظر می توان برای آن هم بیان کرد.

□ تقریر استدلال:

◆ بیان ۱: بررسی رابطه ی معنای حرفی با اسمی

◇ معلولی داریم که در خارج تحقق دارد که طبق بیانات صورت گرفته در مرحله ۲ هویت آن حرفی است.

▶ در بیان ۲ گفته می شود که وقتی می گوئیم معلول هویت حرفی و ربطی دارد، خودبخود نیازمند وجود مستقل است که قائم به آن باشد.

◇ علت او نیز اگر معلول باشد هویت ربطی دارد و زمانی که به علتی برسیم که معنای اسمی داشته باشد، این معنای حرفی واقعیت عینی پیدا می کنند چرا که اگر بمعنای اسمی نرسیم، نباید چیزی در خارج محقق شود حال آنکه ما در خارج معلول را می یابیم.

◇ پس تسلسل در علل مُحال است.

◆ بیان ۲: توجه به هویت معنای حرفی

◇ اساساً معنای حرفی معنای اسمی را طلب می کند. یعنی اصلاً نمی توان روی حرف دست گذاشت بدون توجه به اسم.

▶ بعداً در الهیات خواهیم گفت که آن معنای اسمی خداوند متعال است.

▶ سایر چیزها هم اصلاً علت نیستند بلکه مجاری ارتباط معنای اسمی با حرفی است.

◇ بیان شخصی: شاید بتوان ادعا کرد که بین معنای حرفی و اسمی از جهت وجودی رابطه ی تضاییفی وجود دارد یعنی معنای حرفی معنی ندارد جز با وجود معنای اسمی.

◇ همین نکته بمعنای ابطال تسلسل است

◇ سوالات شخصی:

؟ ارتباط اینکه تنها خداوند متعال معنای اسمی است - علت است - با قاعده الواحد که خداوند تنها یک چیز را خلق می

کند، چیست؟ رابطه ی آن با بحث عقول چیست؟

؟ آیا این بیان توجیه کننده بیان حکماء نیست که قاعده الواحد را تنها در ناحیه خداوند متعال پیاده می کنند؟

- بیان مرتبط استاد: اصل حرف در اینجا است که یک معنای حرفی بیشتر نداریم (یک حرف بزرگ) که آن هم مخلوق است.

◆ تفاوت دو بیان ذکر شده:

◇ در بیان ۱ هویت نسبی اسمی پذیرفته شده است یعنی وجودهای حرفی می تواند در نسبت با وجود حرفی ای دیگر اسمی تلقی شود ولی بنحو نسبی.

▶ این مرتبط با همان بیانی است که علامه می فرمودند حقایق عالم را می توان به دو گونه ی اسمی و حرفی نگاه کرد.

◇ در بیان ۲ دیگر کاری به این نداریم که معنای حرفی، معنای اسمی نسبی تلقی شود بلکه به هویت آن نگاه می کنیم.

▶ بهتر بودن این بیان به این است که معنای اسمی نسبی بعید است که بلحاظ فلسفی تصورپذیر باشد و واقعیت عینی خارجی یا حرفی است یا اسمی.

▶ بیان شخصی: به بیان دیگر، اسمی و حرفی بودن مفاهیم متواطی اند نه تشکیکی یعنی اسمی و اسمی تر و یا حرفی و حرفی تر نداریم بلکه تنها اسمی و حرفی داریم.

▪ استدلال ۲: توجه به نظام تشکیک

□ مقدمات:

- ◆ این برهانی است که طبق مبانی صدرا است ولی نه صدرا و نه علامه در اینجا آنرا ذکر نکرده اند.
- ◇ بلکه در بحث تشکیک آنرا ذکر کرده اند؛ ذیل فروع تشکیک
- ◆ این برهان نیز مانند برهان قبل خودش مبطل تسلسل است نه اینکه مبتنی بر ابطال تسلسل باشد.
- ◇ این ویژگی برهان صدیقین است که مبتنی بر ابطال دور و تسلسل نیست.
- ◆ این بیان هم تسلسل در معالیل و هم تسلسل در علل را نفی می کند

□ بیان استدلال:

- ◆ نفس طبیعت تشکیکی طالب دو حاشیه است: حاشیه در صعود و حاشیه در نزول
- ◆ توصیف نظام تشکیک:

◇ طبیعت که شدت می گیرد و جلو می رود، نمی تواند تا بی نهایت جلو برود بلکه به بی نهایت ختم می شود.

◇ یعنی تا بی نهایت جلو نمی رود بلکه به بی نهایت می انجامد که همین نکته سبب نا محدود بودن هستی می شود.

▶ پس هستی به لحاظ طبقات محدود است ولی هر طبقه نا محدود است.

◇ توجه شود که ((کمالات موجود در نظام تشکیک هم بی نهایتند)) مشابه آن بیان است که در کم می گوئیم ((یک خط محدود را می توان تا بی نهایت تقسیم کرد)).

▪ استدلال ۳: برهان الوسط و الطرف

□ مقدمات:

◇ این برهان برای ابن سینا است که حکماء خیلی از آن استقبال کرده اند و آنرا قوی می دانند

◇ فصل ۱ مقاله ۸ شفاى ابن سینا

◇ ضمناً باید توجه کرد که این برهان هم تسلسل در ناحیه علل و هم تسلسل در ناحیه معالیل را رد می کند.

□ بیان استدلال:

◇ بحث را ابتدائاً روی یک سلسله محدود متمرکز می کنند جهت مفهوم شناسی: یک سلسله سه حلقه ای از علل توجه به حلقات مختلف:

▶ روی حلقه اول دست می گذاریم: معلولی است که علت چیزی نیست

▶ روی حلقه دوم دست می گذاریم: از یک منظر علت و از منظر دیگر معلول است

▶ روی حلقه سوم دست می گذاریم: علتی است که معلول نیست

◇ از بین اینها تنها حلقه دوم وسط حقیقی است و دو حلقه دیگر وصف طرفیت حقیقی دارند.

◇ از طرف دیگر می دانیم که مساله وسط و طرف جزو متضایفین است و دیدیم که متضایفین متکافئان فی الوجود هستند.

◇ بیان شخصی: با لحاظ اصل انفعال است که متضایف بودن را در خارج می یابیم.

◇ حالا این حلقات را نامحدود می کنیم که فرض ما در تسلسل همین است:

◇ هر حلقه ای را روی آن دست بگذاریم خاصیت تکوینی و واقعی ((وسط بودن)) را دارد.

▶ این خاصیت هم عینی است (نه ذهنی) و هم حقیقی (نه نسبی)

◇ با توجه به تکافؤ وجودی وسط با طرفین، طرفین هم باید تکوینی و واقعی باشند با همان ویژگی هایی که در حلقات وسط وجود دارد.

▪ استدلال ۴: اسد الأخصر

□ مقدمات:

◇ این بیان فارابی است که اسد بودن بمعنای محکم بودن و اخصر بمعنای کوتاه بودن است

◇ بیان شخصی: دقت شود که کوتاه بودن مزیتی است در براهین عقلی چراکه سبب می شود فرد کمتر به مغالطه ای که خودش نتواند آنرا تشخیص دهد بیافتد.

◇ بیان شخصی: بنظر می رسد که این دلیل بیشتر شبیه استدلال ۱ (هویت ربطی معلول) است و مناطش با آن واحد است. یعنی بنظر می رسد که وجود ربطی بودن در ارتکاز حکماء از قدیم بوده است هر چند صدرا این ارتکاز را تبدیل به الفاظ کرد.

□ بیان استدلال:

◇ روی هر یک از معالیل که دست بگذاری می گوید تا قبلی نباشد من نیستم.

◇ یعنی با یک مجموعه ای روبرو هستی که چنین فریادی میزند.

◇ با نگاه به کل مجموعه می بینی که تا غیر نباشد این مجموعه نخواهد بود و آن غیر نمی تواند ویژگی همان اعضای درون سلسله را داشته باشد چراکه در اینصورت درون مجموعه خواهد گنجید.

◇ پس کل سلسله می گوید تا غیر نباشد من نیستم.

○ تنبیهات:

▪ بررسی بیان میرداماد در عدم استحاله تسلسل تنازلی:

□ مقدمات:

◇ این بحث توسط صدرا از میرداماد نقل شده است: اسفار، ۱۶۷/۲

□ بیان میرداماد:

◇ خلاصه بیان ایشان این است که معیار تسلسلی که استحاله ی آنها از سوی این براهین - برهان ابن سینا و فارابی - اثبات می شود، دو شرط ترتب و اجتماع در وجود است.

◇ دقت شود که استدلال ۱ و ۲ مدنظر نیست چراکه در زمان میرداماد مطرح نبوده است.

◇ یعنی موطن جریان براهین در جایی است که سلسله داشته باشید که معنای سلسله ترتب و اجتماع است.

◇ اگر معیار استحاله تسلسل این دو شرط باشد، این معیار تنها در تسلسل تصاعدی جریان دارد نه در تسلسل تنازلی چراکه

۱- در تسلسل تصاعدی، بخاطر نسبتی که علل با معلولشان دارند (معیت ضروری و انفکاک ناپذیری)؛ دست روی هر معلولی که می گذاریم علل آن حتماً باید با آن موجود باشند یعنی وضعیت موجود بین علل و معلول محلّ جریان پیدا کردن آن دو شرط است و با لحاظ یک معلول، همه ی علل آن باید موجود باشند.

۲- ولی در تسلسل تنازلی، با تمرکز روی یک علت می بینیم که ضرورت ندارد که معلول هایش هم با آن باشند و بر آن ترتب داشته

باشند.

► یعنی فرض فعلیت سلسله وجود ندارد تا براهین ابطال تسلسل بیاید و آنرا ابطال کند.

□ رد آن:

◆ نگاه شما به چه قسمی از علل است؟

۱- تامة: این مساله ای که شما فرموده اید نسبت به تسلسل تصاعدی، دو سوبه است و از هر دو طرف جریان دارد

► ظاهر بیانات موجود در این براهین هم همین است - یعنی مراد از علت در آنها علت تامة است - که این سبب می شود که

این براهین نافی هر دو قسم تسلسل باشند.

۲- ناقصه: در این حالت حرف شما درست است

□ بررسی چرایی این بیانات میرداماد:

◆ احتمالاً بحث میرداماد در آنجاست که اگر علت تامة داشته باشیم، معالیل حتماً باید باشند یا نه؟ یعنی بحثی که پای آن در الهیات بمعنی الاخص باز می شود.

◆ این بحث ایشان با بیانات ایشان در وجوب بالقیاس الی الغیر نمی سازد برخلاف صدرا که دستگاهش منظم است چراکه

◇ در مورد واجب الوجود هم می فرمایند واجب الوجود است من جمیع جهات حتی از جهات متغیر

◇ برخلاف افرادی مانند میرداماد که از آن حیث خداوند متعال را واجب الوجود نمی دانند.

■ شروط سه گانه تسلسل: (شکل گیری سلسله)

□ مقدمه:

◆ ممکن است ناظر به بیان میرداماد باشد چراکه میرداماد فرمود که دو شرط دارد.

(1) همه بالفعل باشند:

◆ این ناظر به عدد و امثال عدد است چراکه مقدار موجود آنها همیشه متناهی است و غیر متناهی بودن بنحو بالقوه است.

◆ به اینها می گویند تسلسل های لا یقفی که ادله استحاله تسلسل آنها را در بر نمی گیرد.

(2) مجتمع در وجود باشند:

◆ این ناظر به تسلسل های تعاقبی است که در بستر زمان وجود دارد:

◇ اینجا زمان های قبلی شرط قبلی را دارند - یعنی بالفعل هستند بدین بیان که بالاخره فعلیت پیدا کرده اند در یک زمانی - اما

اجتماع در وجود ندارند.

► اشکال استاد: این خیلی بیان درستی نیست که بالفعل هستند اجزای آنها و معنای دیگری از فعلیت است.

◇ برخلاف زمان های بعدی که شرط قبل را هم ندارند

(3) ترتب داشته باشند:

◆ این ناظر به یک فرض فرضی است:

◇ موجودات جسمانی را لحاظ کنیم که تا بی نهایت آنها را کنار هم بنشانیم (مانند بی نهایت سنگ در کنار هم).

◇ در اینصورت هم سلسله ای تشکیل نشده است چراکه ترتبی بر هم ندارند.

■ محلّ جریان براهین ابطال تسلسل:

□ علل:

◆ اعدادی: در علل اعدادی این براهین جاری نمی شود چراکه در آنجا اصلاً تسلسل تعاقبی وجود ندارد تا سلسله شکل بگیرد.

◆ حقیقی:

◇ براهین ابطال تسلسل در موارد زیر جریان دارد:

► در علت تامة

► در تمام اقسام علل حقیقی:

- فاعلی

- غایی

◆ براساس این بحث چرایی نمی تواند بی پایان جلو برود.

- مادی

- صوری

□ اجزای عقلی ماهیت: (جنس و فصل)

◆ نحوه ی ردّ تسلسل در آنها:

۱- براهین ابطال تسلسل بیان شده: با توجه به اینکه براهین استحاله تسلسل در علل مادی و صوری هم جاری می شوند و می دانیم

که جنس و فصل همان ماده و صورت هستند که بنحو لا بشرط اخذ شده اند.

► پس همین ادله، تسلسل در اجزای عقلی ماهیت (جنس و فصل در کنار بحث ماده و صورت) را هم ابطال می کند یعنی

طبق این ادله باید حتماً به یک جنس الاجناس و فصل الفصول (فصل اخیر) برسیم.

۲- برهانی مختصّ اجزای عقلی ماهیت: معنای اینکه اجزای عقلی ماهیت تا بی نهایت پیش برود این است که آن ماهیت قابل تعقل

نباشد چراکه معرفت به هر جزء متوقف بر معرفت جزء قبلی است و هیچ وقت به جایی ختم نمی شود.

► نکات:

- همین نکته که معرفت بر آن تعلق نمی گیرد مبتنی بر ادله استحاله تسلسل البته در ناحیه معرفت است. پس

شاید بتوان گفت که این دلیل هم در واقع بر می گردد به همان ادله استحاله تسلسل

– می توان از این بیان در ابطال تسلسل در ماده و صورت هم استفاده کرد (استفاده بالعکس) چراکه همان جنس و فصل هستند بنحو لا بشرط

• **مقدمات:**

○ از این فصل تا انتهای مرحله، علامه از اقسام ۴ گانه ی علل حقیقی بحث می کنند که در این بین فصل ۶ الی ۱۰ در رابطه با علت فاعلی است.

• **اثبات علت فاعلی:**

۱. ماهیت های ممکنه بلحاظ تلبس شان به وجود نیازمند علت و مرجح خارج از خود هستند چراکه ممکن اند و ذاتشان نه وجود را اقتضاء می کند و نه عدم را.
 - دقت: همین بیان نشان می دهد که علامه مباحث مشائیون در مورد علل - بردن بحث روی امکان ماهوی - را باطل نمی دانند هرچند بهتر بود ایشان در فضای امکان فقری وجودی هم تقریر می کردند.
 - بیان شخصی: این برهان براساس مطالبی است که در امکان ماهوی بیان شد بدین بیان که با توجه به موجود بودن ممکنات، ما نیازمند چیزی هستیم که آنها را از استواء خارج کرده باشد که این همان علت فاعلی است
 ۲. در مطالعه عقلی متوجه می شویم که مرجح مدنظر شأنی ویژه غیر از شأن ماهیت مورد مطالعه در مرحله قبلی دارد: آن مرجح خارجی در فضایی که الان ما ماهیت موجوده داریم، شأن فعل، افاده و افاضه دارد ولی این ماهیت شأن قبول، استفاضه و بهره برداری دارد.
 ۳. یک ماهیت نمی تواند شأنش را عوض کند و یا هر دو شأن را داشته باشد:
 - اصل بحث این است.
 - توضیح آن اینک:
 - نه می توان شأن پذیرشی ماهیتی که در معلول در نظر گرفتیم را تبدیل به شأن فاعلی کرد
 - ◆ دلیل: اگر اینگونه نباشد سبب می شود که ماهیت نیازمند مرجح نباشد که این با قانون علیت ناسازگار است. چراکه معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد.
 - و نه می توان شأن آن ماهیتی که مرجح است را تبدیل به شأن قابلی کرد.
 - ◆ دلیل: در اینصورت خلف لازم می آید چراکه می خواهد آن چیزی را بدهد که ندارد.
 - چنانچه نمی توان خود ماهیت هر دو شأن را به تنهایی داشته باشد.
 - ◆ دلیل: چراکه شأن فعل حاکی از شأن وجدانی و شأن قبول حاکی از شأن فقدانی است که ایندو با هم جمع نمی شوند.
 - ◆ توجه شود که این دلیل را برای هر سه بصورت توأمان می توان آورد.
- ⇒ ما در فرآیند علیت، افزون بر حقیقتی که شأن قبول را برعهده می گیرد - همان ذات و تذوت ماهوی اشیاء - نیازمند چیزی هستیم که شأن فعلیت داشته باشد. به همان می گوئیم علت فاعلی

• **اثبات عمومیت علت فاعلی:**

- علت فاعلی را هم در حوزه معالیل مادی داریم و هم در حوزه معالیل مجرد:
 - البته ضرورت علت فاعلی در مادیات خیلی واضح تر است چراکه ما در مادیات، هم قابل تحلیلی - ماهیت - داریم و هم قابل خارجی - ماده - پس حیث قابلی در اشیاء مادی خیلی واضح تر است.
 - و در حوزه معالیل مجرد توجه به قابل تحلیلی است که ضرورت علت فاعلی را روشن می کند:
 - توضیح آن اینکه برخی موجودات هستند که در بستر امکان استعدادی و تغییر و تحولات مادی کار نمی کنند که اینها بنحو ازلی و ابدی موجودند. در اینجا برای اثبات علت فاعلی باید از ذات پژوهی - قابلیت تحلیلی - که مشاء طرح کرده است استفاده کنیم.
- اشکال به کسانی که ماده را کافی می دانند برای فرآیند علیت در عالم ماده:
 - علت مادی کفایت نمی کند برای اثبات فرآیند علیت در عالم ماده چراکه تنها تامین کننده فقدان آنهاست و نمی تواند وضعیت جدید را تأمین کند چراکه آنرا از پیش خود ندارد.
 - پس این که ماده کافی است، اصل قانون علیت را زیر سوال می برد.

• **مقدمات:**

○ **مراد از فاعل در این بحث:**

- مراد از فاعل در اینجا فقط معطی الوجود نیست بلکه یک معنای عامی از آن مد نظر است

○ **رجوعات:**

- اسفار، ۲ / ۲۲۰ الی ۲۲۵: تفصیل بحث
- اسفار، ۶ / مباحث مربوط به فاعلیت خداوند که بسیار مبسوط است
- شرح منظومه ملا هادی سبزواری، ۲ / ۴۱۵ الی ۴۱۸: اقسام آنرا تا ۸ نوع رسانده اند که در اینجا ابتدائاً همان آمده است
- تعلیقه آیت الله مصباح: سیر تاریخی این نظر

○ **وضعیت اقسام بیان شده:**

- این از بحث هایی است که مختص فلسفه اسلامی است و با توجه به مذاقه های صورت گرفته در نحوه ی فاعلیت انسان و خداوند متعال توسط فلاسفه اسلامی در طول تاریخ تکمیل شده است.
- دقت شود تقسیماتی که ارائه می دهیم وجه حصر ندارند و ممکن است ۵۰ قسم دیگر هم تصویر کرد.
 - همین نکته سبب شده است:
- ◆ در برخی قسم ها قیود کامل نباشد مانند فاعل بالرضا که آن هم انگیزه ی خارج از ذات ندارد حال آنکه طبق تقسیم بیان شده، در تعریف آن بیان نشده است.
- ◆ بعلاوه اینکه مثال های انفسی با مقداری تسامح است چراکه تصویر های مختلف از فعلیت خداوند - همان دلیلی که سبب شده برخی از این فاعل ها توسط حکماء طرح شود - در نهایت تفاوتی با فعلیت انسان دارد.
- لذا این بیانات صرفاً جنبه ی تعلیمی و جهت ضبط در ذهن متعلمین دارند و نباید به آنها اکتفاء کرد.

• **اقسام علت فاعلی و وجه ضبط آنها:**

○ بررسی وضعیت فاعل از جهت دارا بودن علم موثر در فعلش (کار عالمانه):

۱. ندارد:

- وضعیت او از لحاظ نسبت عمل با ساختار وجودی اش:

۱- مطابق است: **فاعل بالطبع / طبعی**

- ◆ در هر یک از عناصر بسیط و مرکب معنای متفاوت خودش را دارد و باید دید در هر یک، طبیعت آن چه چیزی را اقتضاء می کند؟

◆ مثال:

▶ آفاقی: سنگ از بالا به پایین بیافتد

– با توجه به اینکه خاک طبیعتش به سمت پایین رفتن است

▶ انفسی: فعل نفس ما در اعضاء و جوارح مان (مرتبه ی قوای طبیعی بدنیّه) مانند ضربان قلب

– این مثال تحت خوانش صدرایی معنی دارد نه تحت خوانش مشائی و اشراقی چراکه تمام آنچه اعضاء و جوارح

انجام می دهند فعل نفس به حساب می آیند در حکمت متعالیه.

۲- مطابق نیست (یعنی تحت فشار عوامل خارجی آن فعل را انجام می دهد): **فاعل بالقسر / قسری**

- ◆ یک بحث مهم: در موضعی که این فاعل بواسطه ی عوامل بیرونی فعلی را انجام می دهد، فعل به او منتسب است نه به آن عوامل

بیرونی چراکه آن عوامل بیرونی فقط دارند قسر را در آن فاعل ایجاد می کنند و خود آن فاعل در نهایت فاعل است.

◆ مثال:

▶ آفاقی: سنگ را به سمت بالا پرت کنیم.

▶ انفسی: فعل نفس در مرحله ی طبیعت وقتی عوامل خارجی دخالت می کند و فعل را منحرف می کند یعنی او را بواسطه

ی مریضی مجبور به کار دیگری می کند.

۲. دارد:

- وضعیت او از لحاظ نسبت فعلش با اراده اش:

۱- براساس اراده خودش انجام نمی دهد: **فاعل بالجبر**

- ◆ نکته مهم و اثرگذار: تفاوت فاعل بالقسر، بالجبر و بالتسخیر و نحوه ی تشخیص آنها از هم

◆ اختلاف نظر:

▶ نظر علامه: این فاعل تحت اراده ی آزاد خودش عمل نمی کند و فشار دیگران سبب شده آنرا اراده کند. مانند مکره علیه

– لذا مراد از اراده در بیان علامه اراده آزاد و خواست و میل است.

▶ نظر صدرا: فاعل بالجبر جایی است که اصلاً اراده نباشد مانند مضطرّ علیه

◆ مثال انفسی: انسانی که مجبور شده است بر انجام کاری که دوست ندارد مثلاً بخاطر ترس از کشته شدن

▶ همینجور که از مثال مشخص است، علامه اراده را بمعنای خواست و تمایل داشتن معنی کرده اند

۲- براساس اراده خودش انجام می دهد:

◇ وضعیت زمان علم تفصیلی او به فعلش:

▶ دقت شود که هر دو علم اجمالی قبل از فعل را دارند و بحث بر سر علم تفصیلی است.

(۱) حین انجام فعل بلکه عین فعلش است: **فاعل بالرضا**

- مثال:

- ◆ آفاقی: فعالیت خداوند متعال نسبت به اشیاء نزد اشراقیون چراکه نمی خواهند تفصیل را ببرند در ذات بخاطر اینکه فکر می کنند وحدت خداوند متعال خراب می شود. پس این یک جور تبیین فعالیت اختیاری حضرت حق سبحانه و تعالی است.
- ◆ انفسی: فعالیت انسان نسبت به صور ذهنی خیالی اش. دقت شود که این مثال های انفسی ناظر به روایت ((من عرف نفسه فقد عرف ربه)) است که البته هر مکتب فهم خود را از آن ارائه می دهد حال آنکه باید به وجه شبه دقت کرد.

(۲) قبل از انجام فعل:

- وضعیت انگیزه ی او نسبت به ذاتش:

۱. زائد بر ذاتش است: **فاعل بالقصد**

- ◆ این نوع انگیزه برای کسی است که نقصی دارد و برای تکمیل نواقصش کاری را انجام می دهد یعنی فعلش استکمالی است.
- ◆ مثال:
- ◆ آفاقی: فعالیت خداوند متعال نزد جمهور متکلمین. دلیل اینکه حکماء می گویند خداوند فاعل بالقصد نیست همین نکته است که خداوند خارج از ذاتش انگیزه ای ندارد که البته این بمعنای مجبور بودن خداوند متعال نیست.
- ◆ انفسی: انسان در افعال اختیاری اش. دقت شود که سریع بودن تصمیم گیری نباید ما را به خطا بیاندازد و باعث شود برخی افعال را فعل فاعل بالقصد ندانیم.

۲. زائد بر ذاتش نیست:

- ◆ در اینجا چون آن چیز را ((ندارد)) کار را انجام نمی دهد (فعالیتش فعالیت استکمالی نیست) بلکه چون ((دارد)) از خود بروز می دهد و می خواهد خودش را نشان دهد.
- ◆ وضعیت علم تفصیلی او قبل از انجام فعل نسبت به ذاتش:

۱- زائد بر ذاتش است: **فاعل بالعناية**

- ◆ عنایت = توجه از بالا به پایین - « که این تفکر مشترک بین حکماء در مورد خداوند متعال است چراکه عنایت بر خلاف قصد که از سر نقص است، از سر غنا و دارایی است
- ◆ مثال:

◆ آفاقی: فعالیت خداوند متعال نزد مشائون که بدلیل عدم سرایت کثرت به ذات پروردگار سراغ این قول رفتند. البته تصریح کرده اند که این معنی در فاعل بالرضا هم هست ولی منظور ما در اینجا فاعل بالعناية خاص است

- ◆ انفسی: انسانی که روی یک چوب مرتفع قدم می گذارد و به محض توهم سقوط، سقوط می کند

۲- زائد بر ذاتش نیست: **فاعل بالتجلی**

- ◆ مناط اصلی آن ((علم اجمالی در عین کشف تفصیلی)) است:
- ◆ دقت شود که علم اجمالی بمعنای علم جمعی در متن بسیط است که هیچگونه ابهامی در آن وجود ندارد نه بمعنای علم اجمالی در مقابل علم تفصیلی که در علم اصول با آن روبرو می شویم. ضمناً مراد از کشف هم همان علم است.
- ◆ همه ی تفصیل موجود است ولی بدون تمیز و تمیز زمانی هنگامی ایجاد می شود که فرآیند علیت شکل بگیرد. به بیان دیگر تفصیل دو گونه تحقق خارجی دارد: تفصیل جمعی در نقطه ی بسیط (غیر تمیزی) + تفصیل در حالت تمیزی و امتیازی
- ◆ یعنی بدون اینکه وجود تکثر بپذیرد تمام حدود اشیاء و کمالات بنحو لا بشرط موجود هستند پس آن چیز وجوداً تکثر ندارد هر چند همه ی کمالات اشیاء در آنجا هستند.

◆ مثال:

- ◆ آفاقی: صدرا چنین تصویری نسبت به فعالیت خداوند متعال دارد یعنی

خداوند متعال در عین بساطت متن همه چیز را مندمجاً درون خود دارد البته مناسب با آن رتبه. به بیان دیگر خداوند متعال حقیقتی است که بخاطر وحدت فوق العاده اش تمام کثرات عالم را در خودش می بلعد و تامین کننده قاعده ی ((بسیط الحقیقه کل الاشیاء)) می شود.

- ◆ انفسی: اموری که از حقیقت نفس انسان صادر می شود. توضیح آن اینکه ما بخاطر حرکت جوهری اشتدادی که در نفس داریم، همه ی مراحل پیشین معدّات فیضان صورت کامل تر هستند. یعنی همیشه آن صورت اخیر، حاوی تمام کمالات مراحل پیشین بنحو اندماجی در خودش هست و لذا در همان لحظه ای که این صورت اخیر برای او پیش آمده، هر آنچه مندمجاً در خود دارد تفصیلاً اعطاء می کند.
- ◆ توجه شود که همیشه فصل اخیر نسبت به بقیه همیشه همین وضعیت را دارد؛ مثلاً در حیوانات هم اینگونه است.
- ◆ البته توجه شود که اگر ((انگیزه ی خارج از ذات نداشتن)) را هم لحاظ کنیم تنها مثال خداوند متعال برای فاعل بالتجلی درست است.

○ فاعلی که خود او و فعلش و کلّ بسته ی فرآیند فاعلیت ساخته و طراحی شده توسط یک فاعل دیگر است: **فاعل بالتسخیر**

- دقت: فاعل مسخّر در حوزه ی فاعل مسخّر دخالت نمی کند بلکه سیستم و ساختار را بوجود می آورد یعنی مثلاً از ابتدا فاعل مختار ساخته است.
 - همه چیز از باب تسخیر، به خدا ربط داده می شود.
 - اندیشه ی خوبی پشت این قسم از فاعلیت صورت گرفته است:
 - ◆ لذاست که این تصویر بسیاری از چیزها را حل می کند مانند مساله جبر و اختیار انسان
 - جایگاه این فاعل: در طول سایر موارد
 - دقت شود که این فاعل می تواند خودش فاعل طبیعی، قسری، جبری و یا هر یک از موارد بالا باشد:
 - ◆ البته این به لحاظ تقسیمات فاعل است و ممکن است در خارج به نحو دیگری باشد و برخی موجود نباشند. (اثباتی است نه ثبوتی)
 - ◆ تمام فواعل، فواعل مسخّر هستند نسبت به خداوند متعال.
 - پس این قسم از فاعل در عرض باقی نیست بلکه در طول باقی است.
 - مثال:

□ آفاقی: علل ماسوی نسبت به خداوند متعال

□ انفسی: قوای طبیعی، نباتی و حیوانی که در افعالشان مسخّر نفس انسانی هستند.

◆ دقت شود که این مثال در دستگاه صدرا است که قائل به این است که همه ی اینها فعلِ نفس بنحو علم و مشیت ذاتی نفس هستند.

○ دقت: همه ی وجه تسمیه ها در دستگاه الهیات بمعنی الاخص معنی دار می شود

• نظرات علّامه پیرامون تقسیم بالا:

○ رابطه ی فاعل بالجبر و بالعناية با فاعل بالقصد:

▪ بیان کلی:

□ اینها قسم مستقلی از فاعل نیستند در کنار فاعل بالقصد بلکه صرفاً تفاوت های کوچکی با آن دارند.

□ لذا همین نکته سبب می شود که هر دوی اینها به فاعل بالقصد بر می گردند.

▪ تقریر نحوه ی برگشتن هر یک به فاعل بالقصد:

□ **فاعل بالجبر:**

◆ هر نوعی آثار ویژه خودش را دارد

◆ این انواعی که آثار ویژه ی خود را دارند، گاهی بنحو عالمانه و گاهی بنحو غیر عالمانه آثار خود را بروز می دهند.

◆ علم در آن انواعی که بنحو عالمانه کار خود را انجام می دهند وظیفه ی تمییز کمال از غیر کمال جهت گزینش کمال را برعهده دارد، یعنی فاعل مربوطه با کمک علم کمالات را انتخاب می کند و به سمت آنها گام بر می دارد.

◆ فواعل علمی علمشان برای تمییز کمال از غیر کمال است.

◆ برای تشخیص کمال بودن دو حالت داریم:

۱. گاهی نیاز به هیچگونه درنگی ندارد و در جا کمال بودن یک چیز برای آن فرد روشن می شود

۲. گاهی هم یک روندی دارد و نیازمند مطالعه است تا یکی را برگزیند

▶ فضای اختیاری که بصورت متعارف درک می کنیم در این بخش است و آنجایی که فاعل علمی بدون درنگی کمال را می یابد، اختیار نمی دانیم حال آنکه در آنجا هم واقعاً اختیار وجود دارد.

◆ اگر دقیق شویم، در هر دو فرض اراده وجود دارد هر چند اختیار فهم شده توسط متعارف در قسم دوم وجود ندارد.

◆ اراده در قسم دوم یک طرفه است - بدین معنا که انتخاب دیگری نمی کند - که این یک طرفه بودن دو حالت دارد:

۱. گاهی از اوقات براساس عوامل طبیعی یک طرفه می شود: بلند شدن انسان از زیر یک دیوار که در حال سقوط است

◆ و گاهی از اوقات نیز براساس تهدید انسان های دیگر یک طرفه می شود: شهرداری تهدید می کند که دیواری که انسانی زیر آن نشسته را خراب می کند.

▶ در اینجا هم دقیقاً مانند آن فضای طبیعی است ولی در مورد آن نمی گوئید جبری و این اکراه را جبری می دانید حال

آنکه تحلیل هر دو قضیه یک جور است.

▶ البته درست است که در دنیای اعتبار بین آنها فرق می‌گذاریم و یکی را مکرهاً و دیگری را غیر مکرهاً می‌دانیم که این بخاطر وضعیت روابط اجتماعی و قوانین است.

◆ پس در هر دو مورد فعل ارادی و برای رسیدن به یک سری اهداف صورت می‌گیرد.

◇ اینها نیز همان شرایط فاعل بالقصد است پس فاعل بالجبر چیزی جز فاعل بالقصد نیست جز اینکه در یک شرایط ویژه ای است که فواید اجتماعی و حقوقی دارد.

□ فاعل بالعنايه:

◆ تمرکز روی مثال انفسی فاعل بالعنايه: انسانی که روی یک چوب مرتفع قدم می‌گذارد و به محض توهّم سقوط، سقوط می‌کند

◇ دو نفر را لحاظ کنید که روی این چوب می‌خواهند حرکت کنند با این تفاوت که یکی بند باز است و دیگری آدمی است معمولی.

۱. نفر اول احتمال سقوط می‌دهد و مراقبت هم می‌کند ولی بخاطر وضعیت نفسانی شان در پیش روی خود دو طرق می

بیند: سقوط کند + آن بالا بماند

– این فرد یک وضعیت مختارگونه دارد که می‌تواند براساس آن طریق دوم را انتخاب کند

۲. برخلاف نفر دوم که بخاطر وضعیت نفسانی اش، تصمیمش یک طرفه می‌شود و در واقع اختیارش از بین می‌رود چراکه

عادت به اینکار نداشته است و تصور سقوط آن چنان برایش جدی می‌شود که حالت دیگری را نیز نمی‌تواند در نظر

بگیرد.

– یعنی عامل درونی تصور سقوط باعث سقوط فرد شده است، لذاست که می‌گوییم فاعل بالقصد است.

– دقت شود که برای اینکارش هم غایت دارد هر چند عقلانی نباشد چراکه غایت اعم از عقلانی بودن است

◇ در هر دو فرد، مساله ارادی است و خود فرد اراده می‌کند هرچند در یکی اختیار هست و در دیگری نه. لذا فاعل بالعنايه هم نوعی

از فاعل بالقصد است.

◆ اشکال استاد: شما برای نقد و بررسی فاعل بالعنايه، تنها اکتفاء به یک مثال کرده اید که آن مثال هم با تسامح است و مثلاً در مورد مثال

دیگر که خداوند متعال است، نمیتوان این حرف‌ها را زد چراکه انگیزه‌ی زائد بر ذات برای او قابل تصور نیست.

فصل ۸: موثر فی الوجود حقیقی ای جز خداوند متعال در عالم نداریم

• مقدمات:

- فصل ۸ الی ۱۰ در بدایه الحکمه نیامده است و از افزوده هایی است که در نهایه الحکمه آورده شده.
- موضوع این فصل:
 - با تمرکز روی علت فاعلی و براساس داده های دیگر الهیات بمعنی الاعم و الاخص، در نهایت متوجه می شویم که در یک نظام توحیدی باید علت فاعلی را منحصر در حق سبحانه و تعالی کرد.
 - این فلسفه ی اسلامی است که توحید افعالی را حل می کند.

• مدّعی این فصل: تنها فاعل حقیقی خداوند متعال است

- یعنی تمام علل فاعلی را باید به خداوند متعال برگرداند.

• اثبات مدّعی این فصل:

○ تقریر استدلالات:

۱. امکان فقری وجودی:

- براساس نظام صدرایی، هویت معلول عین ربط است. لذا همه عین ربط هستند و تنها مستقل در عالم خداوند متعال است.
- یعنی خداوند متعال به عنوان معنای اسمی پشتوانه ی تمام معانی حرفی است.
- ◆ پس این خداوند متعال است که به تمام موجودات معنی، وجود و حقیقت می دهد.

۲. امکان ماهوی:

- خداوند متعال علت برخی از معالیل است بدون واسطه و علت برخی دیگر است با واسطه.
- + $علّةُ علّةُ للشیء$
- ⇒ پس این خداوند سبحان است که در هر فعلی دخیل است و فعل ها همگی به خداوند متعال انتساب دارند.

○ تفاوت این دو روش:

۱. وسائط در راه اول تبدیل به معدّات می شوند برخلاف راه دوم که علتند واقعاً

- وسائط مجاری و کانال های فیض هستند و خودشان علت حقیقی نیستند.
- ◆ پس در نگاه نهایی صدرا، دو نوع معدّات داریم:

◆ بستر ساز علیّت

◆ واسطه ای

◆ در فصل دوم توضیح آن در قالب ((علل اعدادی واسطه ای)) گذشت: [مرحله ۸ - فصل ۲ - انقسامات علت](#)

- در نگاه دوم، واسطه ها فواعل مسخّرنند یعنی فواعلی هستند که کار می کنند ولی این را چیز دیگری پدید آورده است

۲. در طریق اول خداوند متعال می شود فاعل قریب برخلاف طریق دوم که برای برخی فاعل بعید است.

- چراکه معنای حرفی به معنای اسمی قوام دارد و معانی حرفی وسطی نمی توانند هویت استقلالی بازی کنند برای معانی حرفی دیگر.
- ◆ معنای حرفی معنی است بلحاظ معنای اسمی که پشت آن است.
- ◆ معنای اسمی خودش را تا تمام تار و پود معنای حرفی می رساند و گرنه تامین کننده معنای حرفی نخواهد بود.
- در تحلیل دوم در واقع داریم می گوئیم همه ی فعل ها در نهایت به خداوند متعال بر می گردد لذا فاعل قریب بودن خداوند متعال را برای تمام معالیل تامین نمی کند.

⇒ لذا اینها دو طریق برای رسیدن به نتیجه واحد نیست بلکه نتیجه هم دو تاست هرچند در یک سری کلیّات یکی هستند.

فصل ۹: علت فاعلی بالفعل، اقوی و اقدم است نسبت به فعلش

• ((اقوی بودن)) علت فاعلی نسبت به فعلش:

○ هویت این نکته:

▪ صدرا آنرا بدیهی می داند.

○ اثبات آن:

▪ از طریق وجود ربطی معلول:

□ عین ربط بودن معلول نسبت به علت خودش

□ اقوی بودن معنایی جز معنای استقلالی و حرفی ندارد یعنی معنای اسمی قوی تر است از معنای حرفی

⇒ همین که علت را معنای اسمی گرفته و معلول را معنای حرفی، علت قوی تر از معلول است.

▪ از طریق قاعده ((معطی شیء فاقد شیء نمی تواند باشد)):

□ طبق قاعده معطی شیء فاقد شیء نمی تواند باشد، هر چیزی که معلول دارای آن است، علت نیز باید داشته باشد

□ علت افزون بر آن باید چیزهایی داشته باشد که معلول ندارد تا با معلول متفاوت باشد و اثنینیت بین آنها باشد

◆ دقت شود که عامل اثنینیت هم نمی تواند این باشد که علت چیزهایی را کمتر داشته باشد چراکه اصل ((معطی شیء فاقد شیء نمی

شود)) خراب می شود.

⇒ با توجه به اینکه اقوی بودن دو معنی می تواند داشته باشد (اشدیت و مع الاضافات) که اثبات یکی هم کافی است، علت بخاطر اضافه ای که نسبت

به معلول دارد، اقوی است

◆ توجه:

◆ شدت وجودی در دستگاه صدراپی معنی دارد.

◆ ولی این طریق با تمام مکاتب و نگاه ها می سازد و در آنها جریان دارد

○ بررسی جریان آن در سایر علل:

▪ همین بحث در علت تامه هم جاری می شود:

□ البته در نگاه صدراپی از آن جنبه که علت فاعلی در آن است علت تامه هم این ویژگی را دارد چراکه عین الربطی تنها در علت فاعلی معنی دارد.

□ ولی طبق سایر اقوال می توان گفت که علت تامه علت فاعلی بعلاوه ی چیزهای دیگر است و بطریق اولی اقوی است.

▪ اقسام دیگر علل نیازمند بررسی بیشتر است

• ((اقدم بودن)) علت فاعلی نسبت به فعلش:

○ هویت این نکته:

▪ این از فطریات و بدیهیات است.

○ مراد از اقدمیت در فلسفه:

۱. اشد و اقوی بودن:

□ این را در بحث قبل گذراندیم و لذا مراد از اقدم بودن در اینجا این نیست

۲. تقدم رتبی و یا بالعلیه:

□ یعنی به نحوی از انحاء، علت به لحاظ وجودی جلوتر از معلول است: مراد از آن پشتیبان وجودی بودن است

□ دقت شود که نباید جلوتر بودن را زمانی معنی کرد و باید از توقف وجودی معلول بر علت استفاده شود چراکه همین توقف داشتن، یک پیش و

جلوتر بودن را می رساند.

○ بررسی جریان آن در سایر علل:

▪ این بحث در علت تامه و سایر علل هم جاری می شود حتی علل اعدادی و هیچ استثنائی وجود ندارد.

▪ البته در علت فاعلی و علت تامه نوعی معیت هم ملحوظ است در عین اقدم بودن برخلاف علل اعدادی که معیت لازم نیست.

○ اشکال و جواب:

▪ اشکال: براساس بحث های پیشین که ضرورت معیت علت با معلول را اثبات کردیم، چگونه معیت را با اقدم بودن جمع می کنید؟

▪ جواب: مراد از معیت وجودی در آنجا، معیت فی الزمان أو فی حکم الزمان است و این منافاتی با این ندارد که براساس تقدم علت بر معلول، نوعی تقدم را

برای علت تثبیت کنیم چراکه مراد تقدم زمانی نیست.

▪ اشکال مجدد: علت مادی و صوری از اقسام علت هستند که ایندو در مقایسه با معلول خود - جسم - جزء هستند که می شوند عین خود معلول. لذا چگونه

می تواند مقدم باشد در حالیکه عین معلول هستند؟

□ دقت شود که این اشکال بیشتر در مرکب های اعتباری شکل می گیرد چراکه در مرکب های حقیقی واقعاً شیء ثالثی ایجاد می شود که واقعاً علل

مادی و صوری مقدم بر آن هستند.

▪ جواب: تفاوت در نگاه به علت مادی و صوری را باید لحاظ کرد.

□ توضیح آن اینکه جزء را به دو نوع می توان نگاه کرد:

- ◆ بما هو جزء (به شرط جزئیت): در اینجا عین معلول نیست بلکه مقدم بر آن است و همین علت است.
- ◆ بالمجموع (ترکیب اجتماعی یعنی بشرط جمع شان): در اینجا عین معلول است و اصلاً علت نیست بلکه خود جسم است.

فصل ۱۰: فی أنّ البسيط يمتنع أن يكون فاعلاً و قابلاً

• مقدمات:

○ وضعیت این فصل:

▪ این فصل در بدایه نیامده است و آخرین فصل در مورد علت فاعلی است که در نهاییه الحکمه مورد بحث قرار گرفته است.

○ بررسی عنوان فصل:

- = یک امر بسیط نمی تواند هم علت فاعلی شیء ای باشد هم علت قابلی آن
- مراد از بسیط، بسیط محض نیست بلکه مراد جهت واحده است هر چند مرکب باشد.
- چراکه اشکالی ندارد شیء ای از دو جهت هم قابل باشد و هم فاعل: مانند فردی که هم دکتر است هم مریض ولی یکی از جهت علم اوست و دیگری از جهت مریضی اش
- فاعلیت و قابلیت نسبت به شیء واحد مدّ نظر است.
- دقت شود که این بحث تحلیلاً به این بر می گردد که یک چیز هم نمی تواند علت چیزی باشد و هم معلول آن.
- دقت شخصی: علل اعدادی واسطه ای نمی توانند این ویژگی را داشته باشند چرا درست است که بمثابه تونل هستند و از یک طرف می گیرند و از طرف دیگر می دهند ولی این گیرندگی و دهندگی آنها نسبت به شیء واحد نیست چراکه از علت گرفته و به معلول می دهند.

○ مثال مورد بحث:

- یک ماده ای را در نظر بگیرید (اولی یا ثانیه) نسبت به یک پدیده مانند صورت خاکی.
- می خواهیم بگوییم محال است که این ماده ای اولی نسبت به این صورت خاکی هم فاعل باشد و هم قابل.

• بررسی دیدگاه های موجود:

○ مقدمه:

▪ این سه دیدگاه از جهتی جهتی در عرض هم نیستند ولی بخاطر اینکه بصورت تاریخی این تحولات صورت گرفته است می گوییم سه دیدگاه.

۱. متقدمین (مشهور): مطلقاً چنین امکانی ندارد (امتناع)

▪ مقدمات:

- دقت شود که اینها اصلاً ناظر به نظریه مقابل نبودند که بخواهند بگویند مطلقاً و این لفظ ((مطلقاً)) بلحاظ سیر تاریخی اضافه شده است.
- اینها به علت حقیقی توجه داشتند

▪ ادله ی آنها:

- ۱) فعل و قبول هر کدام اثری هستند که از اشیاء صادر می شوند. اگر قرار باشد هر دو از یک شیء صادر شود، این بدین معناست که شیء واحد از جهت واحد منشأ صدور دو چیز باشد که این با قاعده الواحد نمی سازد.
 - ۲) وضعیت قابل نسبت به آن اثری که می خواهد قبول کند، امکانی است حال آنکه وضعیت فاعل، وجوبی است. لذا اگر یک شیء از جهت واحده هم بخواهد قابل باشد و هم فاعل، یعنی باید نسبت به آن شیء هم حالت امکانی داشته باشد و هم حالت وجوبی که این اجتماع نقیضین است.
- ◆ دقت: اصل این بیان به همان عدم جمع وجدان و فقدان بر می گردد ولی بخاطر این نوع از بیان خلل هایی استدلالشان دارد که در دیه پایین اعلام خواهد شد.

▪ ردّ ادله ی آنها:

- کلی: اگر این دو استدلال کامل و درست باشند، نهایتاً در رابطه با فاعل و قبول به معنای استکمالی جاری می شوند و اصلاً ناظر نیستند به قبول بمعنای مطلق اتّصاف.
- موردی: (تک تک استدلالات)
- ۱) قابلیت فعل یک شیء نیست بلکه صفت آن است:

◆ اگر قبول را به عنوان یک حقیقت صادر شونده از شیء قابل تلقی بکنیم، هویت آن هویت فعلی است یعنی یک فاعل باید چنین فعلی را - قبول - انجام دهد.

◆ اگر بخواهیم قائل به این بشویم دچار مشکل می شویم چراکه در مثالی مثل ماده اولی یا ثانیه، از یک طرف فعل قبول را داریم و از طرف دیگر فعل جزء مرکب شدن را که چنین بیانی با قاعده الواحد سازگاری ندارد چراکه معنای این بیان این است که شیء واحد از جهت واحد دو چیز از خود بروز دهد.

◆ پس نباید قبول را بمعنای اثر و فعل بگیریم لذا مقدمه ی دلیل ۱ باطل است.

۲) نسبت ذات فاعل یا همان علت فاعلی به فعلش نیز امکانی است نه وجوبی:

◆ فاعل علت فاعلی است و علت فاعلی جزء علت تامه است و لذا اگر خود علت فاعلی را در نظر بگیریم رابطه اش با معلول و فعل امکانی است.

◆ البته توجه شود که علت فاعلی به ضمیمه سایر علل نسبتش با معلول وجوبی می شود چراکه علت تامه را می سازند اما خودش به تنهایی حالت امکانی دارد. به بیان دیگر بحث در ذات پژوهی است و لذا فاعل بالفعل (فاعلی که در کنار سایر علل قرار گرفته است) هم باز ذاتش ممکن است نه وجوب.

▶ مگر در جایی که علت فاعلی به تنهایی علت تامه باشد مانند نسبت حق با عقل اول.

- ▶ البته اینجا هم اشکال وارد می شود که خدا هم علت غایی است و هم فاعلی و باید لحاظ علت غایی هم شود.
- ▶ مگر اینکه گفته شد خداوند بخاطر بساطتش علت غایی بودنش با فاعلی بودنش یکی است و عینیت دارد.

۲. متأخرین: مطلقاً جایز است

▪ مقدمات:

- بعید است که این قول متأخرین باشد با توجه به اینکه قول متقدمین و مثال های آنها در مرأ و منظر آنها بوده است.
- نظر اینها به سمت اوصاف تحلیلی انتزاعی رفته است.

▪ دلیل آنها:

- یک سری چیزها دیده اند که اینگونه - هم فاعل بوده اند و هم قابل - بوده است:
 - ◆ لوازم ماهیت: مانند امکان ماهوی برای ماهیت انسان
 - ◆ مثلاً دیده اند که ((الاربعه)) نسبت به زوجیت، هم منشأ آن است و هم زوجیت برای خودش است. یعنی هم فاعل آن است و هم قابل آن.
 - ◆ اسماء و صفات باری تعالی
 - قواعد عقلی هم که تخصیص بردار نیست. یعنی توجه به این نکته که قوانین عقلی استثناء بردار نیست.

▪ ردّ دلیل آنها:

- این بحث شما در قبول بمعنای اتّصاف جاری است حال آنکه دعوی اصلی در جای دیگری است.
- در اینجا قبول و فعل یکی است و یک معنی می دهند

۳. متأخر المتأخرین (علّامه): تفصیل

▪ قول آنها:

- هر کدام از اقوال بالا دو فضا را لحاظ کرده اند و نباید می گفتند مطلقاً یعنی دقت شود که این در واقع تفصیل نیست و دو مبنی است:
 - (۱) اگر مراد از قبول انفعال و استکمال وجودی باشد: امتناع
 - ◆ در واقع این همان قول ۱ است به همراه یک تبصره و آن اینکه اتّصاف واقعاً فعل و قبول نیست.
 - (۲) ولی اگر مراد تنها اتّصاف باشد: جواز

▪ ادّله ی آنها:

- در معنای ۱ (انفعال و استکمال وجودی): قبول ملازم با فقدان و فعل ملازم با وجدان است، لذا اگر چیزی از یک جهت نسبت به شیء دیگری هم قابل باشد و هم فاعل یعنی هم باید فاقد باشد و هم واجد که این به اجتماع و ارتفاع نقیضین می انجامد.
- در معنای ۲ (اتّصاف): ملازمه ی وجدان و فقدان ندارد و لذا مشکلی ندارد
 - ◆ نکته ای که از این دلیل بدست می آید:
 - ◆ دقت شود که اوصاف باری تعالی را افعال حق و اثر او تلقی نکنیم چراکه ویژگی و خلقیات او هستند.
 - ◆ یعنی خلقیات یک موجود معلول او نیستند.
 - ◆ سوال کلاسی: وضعیت در مورد اعراض چگونه است؟ با توجه به اینکه در مورد اعراض گفتیم که شئون جوهرند؟
 - ◆ بیان کلی آنکه برای خودش نیست و به مجاز عقلی به خودش اتّصاف می دهیم بلکه جوهر آنرا برای چیز دیگر (خود عرض) ساخته است.

فصل ۱۱: علت غایی و اثبات آن

• مقدمات:

○ برداشت شخصی:

- بنظر این فصل و بحثی است که می توان لذت فلسفه بویژه فلسفه اسلامی را در آن درک کرد.

○ اهمیت بحث حول آن:

- اشرف اجزای علم کلی بحث علت غایی است چراکه ثمرات بسیاری دارد در تحلیل فعل باری تعالی و فعل انسان
 - در بدایه در مورد تاثیرات آن در علوم انسانی متذکر شدیم
- دامنه ی وسیعی از تاثیرات در بحث های مختلف من جمله علوم انسانی، تکنولوژی و ... دارد.
- نمونه هایی از تاثیر بحث از علت غایی:

- اینکه ((هیچ فعلی از غایت خالی نیست)) از ابتدا شاخ به شاخ می شود با مادیون یعنی علت غایی داری، مرز بین الهی و مادی بودن است.
- ◆ از نگاه فیلسوف الهی، اصلاً امکان تحقق بدون غایت وجود ندارد و همه ی اشیاء جهت دار هستند.

- در صورت قبول آن، دیگر سفسطه در حوزه شناخت معنادار نخواهد بود
- دیگر نظریه تضاد در عالم عین معنی نخواهد داشت:

- ◆ دقت شود که تضاد (پوچ گرایی) یعنی اضمحلال زندگی بشریت چراکه اگر آنرا قبول کنی حتی نمی توانی مادی گرا باشی و از مادیات لذت ببری.

- یکی از مباحث مهم فلسفی و عقلی عالم معاد همین بحث علت غایی است.

- بسیاری از بحث های دینی از علت غایی در می آید، مانند:

- ◆ نیت: إنما الاعمال بالنیات

- ◆ در مقوله تربیت بخش وسیعی از رشد مربوط به تصحیح علت غایی (نیت) است

- ◆ اخلاص:

- ◆ بیان شخصی:

- ▶ یعنی فاعل علمی خودش بنحو علمی و ارادی غایت وجودی اش را خداوند متعال قرار دهد که این غایت همان غایتی است

- که با وجود و فطرت او سازگاری دارد و باعث می شود آن فرد به کمال و تعالی برسد.

- ▶ توضیح آن اینکه توجه به مقدمات زیر به ما نشان می دهد که اخلاص لازمه ی شکوفایی استعداد های انسان است و بدون

- آن انسان استعدادها و ظرفیت هایش شکوفا نمی شوند:

۱. بحث علت غایی در فلسفه: علت غایی در واقع ظرفیت های موجود در شیء است که قرار است آنها را به فعلیت رسانده و به کمالات دست پیدا کند.

۲. جایگاه انسان در آفرینش: انسان بخشی از نظام هستی است که همه با هم یک منظومه را تشکیل می دهند و با هم به یک سمت می روند تا استعداد های شان را به ظهور برسانند. تفاوت انسان با بقیه در این است که باید این مسیر را اختیاراً انتخاب کند

- ◆ با توجه به کتاب ((روح توحید، نفی عبودیت غیر خدا))

۳. اخلاص بمعنای انتخاب خدا به عنوان غایت کارها است یعنی قرار گرفتن انسان در جایی که باید باشد که این

- سبب بروز استعدادها و به فعلیت رسیدن کمالات اوست.

- فلسفه اخلاق ما از دل علت غایی در می آید

- معنی براساس علت غایی تقریر می شود: پشتوانه معنای کارها و افعال

- ◆ در غرب معنی را از انسان سلب کرده اند و با اینکار، بسیاری از لذت های بر آن پایه را از او گرفته اند. مانند لذت یقین و باور به یک معنی و مفهومی و تکیه و اعتماد بر آن.

- غایت است که فعالیت های ما را جهت می دهد. اگر یک غایت نداشته باشیم فردی متشتت خواهیم شد و رنج های فراوانی می بریم.

- ◆ لذتی که در یقین است در هیچ چیز دیگر نیست و غرب همین را از بشر امروزین گرفته است

- ◆ ناامیدی برای همین خیلی مذموم است در دین چراکه انسان را به بی غایتی و پوچی می کشاند و توجه به همین نکته باعث می شود که بفهمیم چرا آخرین حربه شیطان است؟

- بیان شخصی: قانون جذب

- سوالاتی که می توان بررسی کرد:

- غایت الغایات تمامی عالم کجاست و کیست؟ اگر بگوییم خداوند متعال است، چه نتایجی دارد؟

- در بحث خانه، خانواده و اجتماع قابل پیگیری است.

- ◆ غرب لذت های انسان را از او گرفته است و او را بی روح و سرد کرده است.

○ رجوعات:

- اسفار، ۲/ فصل ۲۱ مرحله علت و معلول

• موضوع غایت و علت غایی:

○ توجه به حرکت و رابطه ی آن با غایت:

▪ مقدمه ای که علامه آنرا ذکر نکرده اند: رابطه ی فعل و حرکت

- لازم بود که علامه چگونگی ارتباط فعل با حرکت را روشن می کردند حال آنکه اینرا بیان نکرده اند و این را مفروض گرفته اند که ((دست کم بخش زیادی از فعل و انفعال با حرکت گره خورده است))
- ◆ البته باید توجه شود که در مورد رابطه ی فعل و انفعال با حرکت اختلافاتی بین حکماء وجود دارد.
- ◆ بیان شخصی: دلیل لزوم ذکر آن این است که علیّت در فضای فعل و فاعل معنی می شود که حرکت اخصّ از آن است و علامه غایت و علّت غایی را تنها در فضای حرکت توضیح می دهند. البته در بحث بعد نحوه ی جریان آن در بخش های مختلف از جمله جاهایی که حرکت نداریم را هم ذکر می کنند که در واقع بحث را عامّ می کنند.
- پس علامه در اینجا حرکت را همان فعل گرفته اند ابتدائاً ولی در بحث آتی ارتباط حرکت با فعل را باز می کنند.
- ◆ توضیح آن اینکه:
 - ◇ در علّت و معلول بحث فعل مطرح است نه بحث حرکت
 - ◇ و می دانیم که
 - ▶ برخی از افعال و معالیل حرکتی هستند
 - آتی که حرکتی است
 - ◆ یا از جنس حرکت در حوزه اعراض است
 - ◆ یا از جنس حرکت در حوزه جواهر.
 - ▶ و برخی از افعال و معالیل حرکتی نیستند.

▪ توضیح غایت در افعال حرکتی:

- حرکت طبق بیان ارسطو ((کمال اولّ شیء بالقوه است از اون جهت که بالقوه است)).
- توضیح آن اینکه در مقوله حرکت دو کمال داریم:
 - ◆ کمال اولّ: کمال اولی همان حرکت و رشد و به تکامل رسیدن است که خودش مطلوب بالذات حقیقی نیست
 - ◆ کمال ثانی: این کمال بعنوان کمال واقعی تلقی می شود لذا اگر می شد شیء بدون آنکه حرکت کند به آن کمال ثانی برسد، اصلاً حرکت را انجام نمی داد. به بیان دیگر، حرکت طریق و وسیله ای است برای رسیدن به نقطه مطلوب و یا همان کمال ثانی.
- همان کمال ثانی که ما به حسب فعل و حرکتمان دنبال تحصیل آن هستیم، ((غایت)) است.

▪ نسبت غایت با چیزهای مختلف:

- با حرکت:
 - ◆ نسبت کمال به نقص و فعل به قوه است.
 - ◇ یعنی مراحل قبلی همان شیء و کمال را ولی بصورت ضعیف شده و بالقوه دارند که بتدریج در حال شکوفایی است تا جاییکه آن شیء بنحو کامل و تمام واقع می شود.
 - ◇ پس در کمال اولّ کمال ثانی را ضعیف شده داریم که می توانیم به سمت آن حرکت کنیم.
 - ◆ پس حرکت و غایت یک شیء وابسته به هم هستند و غایت یک نوع وحدت با حرکت دارد.
- با محرک و متحرک:
 - ◆ حرکت از یک منظر با محرک ارتباط دارد و از یک منظر با متحرک پس غایت هم بخاطر ارتباطش با حرکت، با فاعل و موضوع حرکت ارتباط خواهد داشت.

○ تفاوت غایت با علّت غایی و ارتباط آنها:

▪ مقدمه:

- بحث مهمی که بصورت مجزی و کامل بیان نشده است.
- آنچه که در تیتیر قبل تثبیت شد غایت است حال آنکه ما دنبال علّت غایی هستیم و در این تیتیر می خواهیم توضیح دهیم که رابطه ی غایت با علّت غایی چیست؟
- البته در اسفار، ۶/ ۲۶۱ اصلاً به خود غایت گفته شده است علّت غایی.
- ◆ شاید از این باب باشد که ما از دل غایت علّت غایی را متوجه می شویم.

▪ توضیح علّت غایی و رتبه ی وجودی آن:

- علّت به تمام اجزایش از جمله علّت غایی مقدّم بر معلول است لذا غایت که در انتها به آن خواهیم رسید با علّت غایی متفاوت است.
- علّت غایی عبارت است از حقیقتی که فاعلیّت فاعل وابسته به اوست.
- ◆ این گزاره فلسفی بسیار مهمی در مورد علّت غایی است: ((علّت غایی اساساً علّت فاعلی فاعلیّت فاعل است)) یعنی دلیل حرکت فاعل به سمت فعل همین علّت غایی است
- لذا علّت غایی نه تنها تقدّم دارد بر فعل، بر فاعلیّت فاعل هم تقدّم دارد.

▪ تفاوت علّت غایی با غایت:

□ بیان کلی:

- ◆ = علّت غایی ظرفیت های نهفته در یک شیء است - چه علمی و چه غیر علمی - که پایان تحولات شیء را مشخص می کند.
- ◇ سعادت همین جا تفسیر می شود: یعنی شکوفا شدن تمام ظرفیت های موجود در آن فاعل و رسیدن او به غایتش و اینکه هر چه ظرفیت دارد به فعلیت برساند.

□ تطبیق آن در مصادیق مختلف:

۱. فواعل علمی:

- ◇ تصوّر غایت و تصدیق به فایده ی آن در فاعل ایجاد انگیزه می کند و این همان علت غایی است حال آنکه به آن پیکره ی خارجی محقق شده بعد از تحقق فعل می گویند غایت.
- ◇ توجه شود در آن جایی که ظرفیت های علمی هم وجود دارد بحث بر می گردد به ظرفیت های آنها و علمشان و گرنه همین هم جزو طبیعت آنهاست فقط طبیعت شان علمی است.
- ▶ یعنی در اینجا همان فاعل است که از یک جهت علت غایی است و از جهت دیگر خیزشی است به سوی غایت که مبادی آن همان علت غایی است.
- ▶ به بیان دیگر برخی از چیزها حیطة ی سخت افزاری آن را تامین میکنند و برخی حیطة های نرم افزاری آن را که یکی می شود علت فاعلی و دیگری می شود علت غایی.

۲. فواعل طبیعی:

- ◇ علت غایی در این حوزه بر می گردد به طلب تکوینی غیر علمی که در این قسم از فواعل وجود دارد.
- ▶ منظور از توجه آنها به غایت نیز همین جهت داری شیء طبیعی به سمتی ویژه است.
- ◇ یعنی مکانیزم هایی که در شیء طبیعی وجود دارد که نشان می دهد که به یک سمت رو کرده است و به آن سمت حرکت می کند.
- ◇ سوال شخصی: مگر گفته نشد که علت غایی علت فاعلی فاعلیت فاعل است، پس چطور فواعل طبیعی که واقعاً فاعل نیستند دارای علت غایی هستند؟
- ▶ جواب احتمالی: طبق بیان علامه اگر فعل را حرکت بگیریم مشکل رفع می شود چراکه همه در حال حرکت هستند حتی فواعل طبیعی. به بیان دیگر مراد از فاعلیت داشتن حرکت است در مورد فواعل طبیعی

• بررسی غایت در حیطة های مختلف:

○ توجه به نوع بیانات علامه در این بحث:

- توجه شود که علامه هرچه در اینجا می گویند راجع به غایت است و ما با توجه به ارتباط غایت با علت غایی باید به تحلیل درست از علت غایی برسیم.
- علامه در اینجا هم - مانند بحث قبلی - از حرکت شروع می کنند و در نهایت به فعلی می رسند که حرکت نیست. دلیل آن احتمالاً این است که
 - می خواسته اند ابتدا افعال دم دستی که از قسم حرکت هستند را نشان دهند
 - و بعد بحث را وارد سایر افعال کنند تا فهم شان راحت تر شود
- ضمناً توجه شود که در اینجا علامه افعال را به افعال طبیعی و علمی و ... تقسیم می کنند برخلاف بحث های انتهای فصل که فاعل را به طبیعی و علمی و ... تقسیم می کنند.
- بیان شخصی: البته بنظر می رسد که اگر با فواعل هم این بحث را تطبیق دهیم به مشکل نمی خوریم. یعنی بگوییم یا فعل عرضی است که در حیطة ی فواعل طبیعی یا علمی صورت می گیرد یا فعل جوهری است که در حیطة ی مادیات یا مجردات صورت می گیرد.

○ فعل (حرکات) در حوزه اعراض:

▪ مقدمه:

□ انواع افعال و حرکات عرضی:

۱. وضعی: مانند کره ای که دور خودش می گردد
۲. کیفی: مانند مزه ی تلخی که به شیرینی می گراید
۳. کمی: مانند بزرگ شدن یک گیاه
۴. آینی: مانند حرکت یک سنگ

۱. طبیعی:

□ مراد از فعل طبیعی:

- ◆ مراد تمام افعال طبیعی است که فاعل طبیعی بر روی جسم خودش انجام می دهد
 - ◇ چه در اجسام باشد،
 - ◇ چه در نباتات
 - ◇ و چه در حیوانات
 - ◇ و یا حتی انسان.
- ▶ نمونه آن در انسان: فعل طبیعی هضم غذا
- ◆ دقت شود که مراد افعالی که روی اجسام دیگر انجام می دهد نیست چراکه در آن صورت فاعل قسری می شود.

□ بررسی غایت این افعال:

- ◆ = پایان حرکت عرضی ای که انجام می دهند (ما ینتهی الیه الحركة)
- ◆ اقوال در تحلیل علت غایی و وضعی غایت در آن:
 - ۱- ما ینتهی الیه الحركة:
- ▶ برخی گفته اند غایت در فواعل طبیعی ((ما ینتهی الیه الحركة)) است نه ((ما لأجله الحركة)):
- اولی را در فواعل طبیعی ساری و جاری می دانند و دومی را در فواعل علمی چراکه فواعل طبیعی علم و ادراکی

ندارند که بتوانند بخاطر آن حرکت کنند.

► پیش فرض این قول: فواعل طبیعی واقعاً فاعل نیستند بلکه در واقع ابزار غیرند

– فواعل طبیعی اصلاً فاعل نیستند بلکه مانند ابزاری هستند دست خداوند متعال و یا عقول مجرد و یا ربّ النوع که آنها دارای علت غایی هستند از انجام این افعال.

– لذا فواعل طبیعی اصلاً دارای علت غایی – همان ((ما لأجله الحركة)) – نیستند بلکه تنها غایت و انتهای حرکت دارند.

► طبق این قول تفاوتی بین غایت و علت غایی در مورد فواعل طبیعی وجود ندارد. دلیل آن هم بر می گردد به این نکته که

علم – تصوّر و تصدیق علمی – را علت غایی می دانند که طبق این نظر در فواعل طبیعی وجود ندارد

– در فواعل علمی علت غایی به عنوان تصوّر و تصدیق علمی معنی دار است ولی در فواعل طبیعی چه معنایی دارد؟

۲- ما لأجله الحركة:

► دقت: طبق این قول غایت با علت غایی متفاوت است.

(۱) اصلاً فواعل طبیعی نداریم بلکه اینها هم فواعل علمی اند:

– یک جور شعور عمومی در تمام موجودات هست.

♦ به این بیان در آیات و روایات هم اشاره هایی هست.

– این قول مورد نظر علامه نیست چراکه بحث را در فواعل طبیعی آورده اند حال آنکه قبول این قول بدین معناست که اساساً فواعل طبیعی نداریم.

(۲) فواعل طبیعی داریم و علت غایی آنها ظرفیت های وجودی شان است:

– این نظر علامه است که بیانات علامه را با این تحلیل می کنیم.

♦ موید آن: بیان ((بتوجه)) علامه در اینجا مهم می شود چراکه این عبارت نشاندهنده این است که علامه

علت غایی در فواعل طبیعی را هم قبول دارند و فواعل طبیعی را واقعاً فاعل می دانند نه ابزاری دست

چیزهای دیگر.

– توضیح آن اینکه برای پی بردن به علت غایی باید نسبت فاعل به فعل خودش را جستجو کرده و علت غایی را در این بسته بیابیم.

♦ از آنجا که معطی شیء فاقد شیء نمی تواند باشد، فاعل که نقش علت فاعلی را بازی می کند باید حائز

کمالات فعل باشد تا بتواند آن را از خود بروز دهد.

♦ وجود تمام کمالات معلول در علت دو کار انجام می دهد:

۱- این بستر را آماده می کند که فاعل هر موقع خواست این فعل را انجام دهد که این ویژگی حیثیت

علت فاعلی فاعل را تامین می کند: پس به فاعل از حیث سامان دادن به پیکره ی فعل و معلول

علت فاعلی می گوئیم

۲- از طرف دیگر وجود این ظرفیت ها در فاعل تحریک کننده فاعل است برای انجام دادن این فعل:

توضیح آن اینکه وجود همین کمالات معلول به نحو اندماجی در علت، شیء را جهت دار می کند

در مسیر صدور این فعل و با لحاظ ظرفیت ها از همین منظر، علت غایی فواعل طبیعی فهم می

شود یعنی شیء – هرچند فاعل طبیعی باشد و از خود علمی نداشته باشد – مطالبه دارد دارای

های خودش را منتشر کند. پس به فاعل از حیث جهت دهنده گی کردن به آن، علت غایی می

گوئیم

۲. علمی ارادی:

□ غایت این فعل همان ((ما ینتهي اليه الحركة)) است که برخلاف قبلی بسیار واضح روشن است بخاطر وجود علم در چنین فواعلی.

♦ فواعل علمی دنبال یک پایان حرکت است که این همان غایت فعل آنهاست.

♦ دقت شود که در این فواعل بسیار این اتفاق می افتد که از خود پایان حرکت غفلت می شود و ملازم و مقارن آن لحاظ می شود. در مطالب

بعدی توضیح خواهیم داد که یعنی غایت فاعل لحاظ می شود نه غایت فعل که نهایت و انتهای فعل است.

♦ مثال: می گوید میخوامم بروم فیضیه تا مباحثه کنم حال آنکه غایت حرکت او رسیدن به فیضیه است و مباحثه کردن امری است

مقارن با آن حرکت

♦ دلیل اینکار: اهمیت بسیار بالای ملازمات و مقارنات آن

► بیان شخصی: اهمیت بسیار بالای غایت فاعل در مقابل غایت فعل

♦ این بیان نشاندهنده این که در هر صورت پایان فعل و حرکت غایت است هرچند فاعل ملتفت به آن نباشد.

□ وضعیت علت غایی در آنها:

♦ طبق بیان مشهور علت غایی همان فضای علمی ارادی است که در آن فاعل وجود دارد.

♦ البته توضیح داده شد که باید گفت علت غایی ظرفیت های موجود در فواعل علمی است که یکی از مهم ترین آنها همین علم است

و نباید آنرا منحصر در علم کرد.

♦ ولی این در فواعل طبیعی وجود ندارد

○ فعل (حرکات) در حوزه جواهر:

▪ = فعل / حرکت جوهری

- فاعلی داریم که فعلش جوهر است یعنی در حال ایجاد جوهر است.
- به بیان دیگر خود فعلش جوهر است.

۱. که نوعی تعلق به ماده دارند:

- = مادیات یا متعلقات به آن
 - ◆ این حقیقت جوهری، حقیقتی است متعلق به ماده که
 - ◇ یا متعلق به ماده اند هر چند ذاتاً مجرد است مانند نفس
 - ◇ یا ذاتاً مادی اند مانند حرکت جوهری که در سایر حیطة های عالم ماده بجز نفس صورت می گیرد.
 - غایت این فعل هم همان پایان حرکت و یا ((ما بنتهی الیه الحركة)) است.
 - ◆ با توجه به اینکه در حکمت متعالیه نشان داده می شود ذات جوهر مادی بخاطر حرکت جوهری متحرک است؛ اگر فاعل، فعلی را انجام می دهد که این فعل حقیقتی جوهری و مادی تلقی می شود، غایتی را که فاعل از فعلش تعقیب می کند همان پایان حرکت است.
 - ◇ به بیان دیگر خود این حرکت مقصود بالذات نیست بلکه پایان حرکت مقصود بالذات است لذا اگر می شد غایت بدون حرکت پیش بیاید، حتماً خداوند متعال آنرا ایجاد می کردند.
 - ◆ توجه شود که در اینجا هم رب النوع و یا عقول مفارقه هستند که مشغول ایجاد جوهر در عالم ماده هستند و حرکت جوهری را سامان می دهند.

۲. مجردة:

- = مجردات
 - ◆ در اینجا با حقایق روبرو هستیم که نام مجرد هستند.
 - ◆ دقت شود که در اینجا در واقع حرکت نداریم چراکه تغییر در مجردات محض بی معنی است بلکه تنها فعل داریم.
 - ◆ مثال: خداوند متعال، عقل اول و عقل اول، عقل دوم را پدید می آورد
 - غایت در این قسم از فعل ها همان فعل است:
 - ◆ برخلاف قبلی ها، نفس فعل همان غایت فاعل است و لذا علت غایی و فعل یگانه خواهند شد
 - ◇ توجه: بیانی که پس از ((اذا)) آمده است در اشکال و جواب زیر توضیح داده شده است.
 - ◇ این نکته سبب شده علامه جملاتی را طرح کنند که تفاوت غایت با علت غایی متفاوت شود که این بیانات موید این است که علامه غایت را با علت غایی یکی نمی دانند.
 - ◆ اشکال: علت غایی از یک طرف یگانه است با فعل و از طرف دیگر چون علت است باید متقدم بر آن باشد، چگونه چنین چیزی امکان دارد؟
 - ◇ مراد از فعلی که با علت غایی متحد است، حقیقت فعل است که با فاعل متحد است نه خود فعلی که به فعلیت رسیده است.
 - ▶ توجه به همان بیان ((معطی شیء فاقد شیء نمی شود)) و اینکه فعل در فاعل بنحو اعلی و اشرف حضور دارد.
 - ◇ پس علت غایی تحقق فعل بر فعل مقدم است چراکه مراد از علت غایی حقیقت این فعل است که در ساحت فاعل با فاعل متحد است و شأن خود فاعل بحساب می آید.
 - بررسی وضعیت علت غایی:
 - ◆ اقتضای فاعل برای فاعلیت (ما لأجله الحركة) علت غایی چنین افعالی است.
 - ◆ در روایات در مورد خداوند داریم که خلقت توسط او برای اظهار قدرت و کمالات است.
 - مقایسه این قسم با موارد قبل:
 - ◆ جز در این قسم در سایر اقسام غایت با نفس فعل متفاوت است (غایت غیر خود فعل است) و ما فعل را انجام می دهیم که به غایت برسیم حال آنکه در این قسم انجام فعل همان غایت است.
 - ◇ چراکه برخلاف موارد قبلی که همگی دارای حالت قوه و فعلی هستند، این جا تنها یک حالت فعلی بیشتر نداریم که باعث می شود فعل و غایت یکی شوند و خود فعل غایت فاعل باشد.
 - ◆ اینجا یک متنی علامه دارند که غایت را از علت غایی جدا می کنند و همین موید این است که علامه غایت با علت غایی را یکی نمی دانند.

• فروع:

○ = نتایج بحث های گذشته

۱. رابطه غایت با فعل و فاعل:

۱- گاهی غایت فعل با خود فعل یکی می شود:

- در اینجا تنها مطلوب بالذات داریم که این در مجردات رخ می دهد.

۲- گاهی نیز فعل و غایت از هم جدا هستند:

- وضعیت این حالت:

- ◆ در اینجا فاعل غایت را در نظر می گیرد و فعل را انجام می دهد که فعل می شود مطلوب بالعرض و غایت می شود مطلوب بالذات

□ اهمیت این بحث:

- ◆ این بحث نکات مهمی را در مورد سعادت انسان رقم می زند که در جای خود باید به آن پرداخت.
- ◆ در مطالب بعدی توضیحاتی پیرامون آن داده خواهد شد.

□ اقسام غایت در نسبت با فاعل فعل:

- (۱) غایت برای خود همان فاعل است:

- ◇ مثال: وقتی انسانی که متضرر شده را می بینیم و غمگین می شویم و ضررهایش را برطرف می کنیم تا خودمان خوشحال شویم
- ۲) غایت برای آن ماده و موضوع متحرک است:
- ◇ مثال: کسی که حرکت می کند به وضعی که مناسب با حالش است و حالش را خوش می کند.
- ▶ مانند نفس ما - که محرک است - که وضع بدن ما را - که متحرک است - عوض می کند تا سر حال شود
- ۳) غایت برای غیرها است:

◇ مثال: مانند کسی که یتیم را اکرام می کند تا آنرا خوشحال کند

◆ دقت: حکم نگاه دقیق فلسفی در این مساله

◇ در بحث های انتهایی همین فصل - فرع سوم - نشان خواهیم داد که غایت همه چیز در واقع و با نگاه دقیق فلسفی خود فاعل است که آن هم در نهایت به خداوند متعال ختم می شود.

▶ مثلاً در مورد قسم سوم، فرد تکمیل می کند تا تکمیل بشود یعنی به فقراء رسیدگی می کند تا خداوند متعال به فقر او برسد. و یا نشر علم می کند برای آن که علم او اضافه بشود.

◇ توضیح کلی آنکه فاعل هر کاری که انجام می دهد برای حبّ النفس است حبّ النفس اگر بخواهد خودش را دقیق نشان دهد می شود ((دین)).

◇ زمانی انسان کارش گیر می کند که به ماده توجه می کند و در آن می ماند. یعنی حبّ نفسی که در حبّ دنیا متجلی شده باشد عیب دارد.

◇ لذا انسان اگر غایتش را این قرار بدهد که الهی و مجرد شود می تواند به سر منزل مقصود، آن هدف نهایی و سعادت ابدی دست پیدا کند. در اینصورت همان حبّ نفس باعث می شود که از مطامع دنیوی بگذرد.

■ نکات:

□ بیان شخصی: مراد از غایت در اینجا ((غایت فعل)) است و در بخشی که اقسام را آورده اند، آن را با ((غایت فاعل)) مقایسه کرده اند.

۲. بررسی دو گزاره که ذیل علت غایی مطرح می شود:

۱- غایت تصوراً متقدّم بر فعل و وجوداً متأخّر از آن است:

□ توضیح مفاد آن:

◆ غایت علماً جلوتر محقق است چه در فواعلی که فعل و غایتشان یکی است و چه در فواعلی که فعل و غایتشان دو تاست.

□ اشکالات این گزاره:

◆ بهتر است بجای تصور از واژه ی علم استفاده می کردند که علم حضوری را هم در بر بگیرد

◇ چراکه تمام عقول و مفارقات تنها این قسم از علم را دارند.

◇ و علم حصولی بخاطر تعلق نفس به بدن شکل می گیرد.

◆ این فقط برای فواعل علمی است و لزومی ندارد فواعل طبیعی اینگونه باشند چراکه اصلاً علمی وجود ندارد.

◇ در اینجا خوب بود توضیح می دانند که چگونه غایت مقدّم است در فواعل طبیعی؟ که ما توضیحات آنرا با ظرفیت های وجودی فواعل طبیعی بیان کردیم.

◇ دقت شود که علت غایی همان علم است در فواعل علمی.

◆ در بحث های سابق از جمله فرع ۱ گفتیم که غایت نتیجه ی مترتب بر فعل است نه خود آن ولی گاهی فعل و غایت یک چیز است که در حالت دوم تأخّر غایت از فعل وجوداً معنی نخواهد داشت.

۲- علت غایی، علت فاعلی فاعلیت فاعل است:

□ مطالب علامه در بررسی آن در فواعل:

(۱) طبیعی:

◇ مراد از علت غایی در آنها دو چیز می تواند باشد:

۱- علم به غایت: همان چه در فواعل علمی معمولاً آنرا علت غایی تصور می کنند [حال آنکه ما نشان دادیم که این علت غایی

تامی نیست و تنها بخشی از آن است]

۲- خود غایت

◇ هیچ یک از ایندو نمی تواند در فاعلیت فاعل نقش بازی کند چراکه:

۱- در فواعل طبیعی اصلاً علمی وجود ندارد که بخواهیم بگوییم که مراد از علت غایی علم به غایت است

۲- اما از آنجا که در فواعل طبیعی غایت نتیجه ی فعل است نه خود فعل؛ غایت متأخّر از فعل است و فعل متأخّر از فاعل

طبیعی است. پس از آنجا که فاعلیت فاعل عین ذات فاعل است چگونه می شود که نتیجه فعل بیاید اثر بگذارد در خود فاعل؟

- علامه در این بیان برخلاف مطالبی که تاکنون گفته ایم، علت غایی را همان غایت گرفته اند که در اینصورت سوال

ایجاد می شود که علت غایی نیز با همین بیان شما چگونه می تواند در معلول نقش بازی کند حال آنکه متأخّر از

آن است؟

- اشکال به بیان علامه: پس علامه غایت را در فواعل طبیعی همان علت غایی می دانند. حال آنکه اگر علت غایی را

درست تصویر کنیم، علت فاعلی بودن آن برای فاعلیت فاعل به خوبی روشن می شود که هم در مباحث قبل

گذشت و هم ان شاء الله در مباحث آتی خواهد آمد.

◇ پس این گزاره در رابطه با فواعل طبیعی قابلیت جریان ندارد

◇ در اینجا هم همان دو فرض برای هویت علت غایی وجود دارد:

۱- یا همان غایت است

۲- یا علم به غایت است

◇ در این فواعل هم این گزاره دارای تسامحاتی هست بدین بیان:

۱- اگر گفته شود علت غایی همان غایت است، نمی تواند در فاعلیت فاعل اثرگذار باشد چراکه از دو حال خارج نیست:

۱. یا غایت مترتب بر فعل است

۲. و یا عین فعل است

– که در هر دو حال نمی تواند علت فاعلی فاعلیت فاعل باشد چراکه در هر دو حال متأخر است از فاعل که در یکی

به دو رتبه و در دیگری به یک رتبه

۲- ولی اگر منظور این باشد که علم به غایت علت غایی است باز مشکل حل نمی شود چراکه این علم، علم حصولی و ذهنی

است و از آنجا که فاعلیت فاعل عین ذات فاعل است – چنانچه معلولیت معلول هم عین ذات معلول است – این بیان شما

سبب می شود که علت غایی که هویت علم حصولی دارد علت فاعلی ذات فاعل باشد یعنی اضعف علت اقوی باشد که این

مستحیل است.

– اشکالات این بیان علامه:

◆ در برخی جاها علم حضوری است نه حصولی و علم حصولی تنها در مورد انسان مطرح است. لذا اگر گفته

می شد ((صورت علمیه)) بهتر بود.

◆ جواب: می توان در علوم حضوری هم بحث را جاری کرد بدین بیان که اگر برویم سراغ علم

حضوری، علم به غایت که بنحو حضوری در ساحت فاعل حاضر است، قرار است علت فاعلی بشود

برای فاعلیت فاعل و ظاهراً علامه می خواهند بگویند این حیث علمی است و از آنجا که فاعلیت

فاعل عین ذات فاعل است نمی تواند علت ذات فاعل شود.

◆ در بحث های قبلی ذیل انواع فاعل داشتیم که مجرد توهم و علم نیز می تواند فاعلیت داشته باشد

◇ توجیه بیان حکماء در فواعل علمی: مراد حکماء این بوده است که علم به غایت که پیش از خود فعل است، متمم فاعلیت فاعل

است.

▶ از آنجا که در فواعل طبیعی؛ کننده ی کار طبیعت نوعی آنهاست و اثر را به علت فاعلی نسبت می دهیم، معنی ندارد آنرا به

علت غایی نسبت دهیم و لذا نمی توان بیان حکماء را در مورد آنها توجیه کرد.

▶ اما درست است که در فواعل علمی هم طبیعت نوعی و کلی آنها منشأ اثر است بحسب ظرفیت های درونی خودش و اینجا

هم نمی توان بحث علت فاعلی بودن علت غایی را مطرح کرد ولی این اصل ذات برای فاعلیت نیازمند یک متمم است که

این همان علم به غایت است.

– پس منظور حکماء این است که علت غایی فاعلیت فاعل را تمام می کند نه اینکه علت فاعلی آن باشد

▶ دقت: انگار علامه اینکه علت غایی همان غایت است را پیش فرض گرفته اند و براساس همان کلام حکماء را توجیه می

کنند.

□ نظر استاد امینی نژاد:

◆ اهمیت این بیان حکماء

◇ بیان حکماء بیانی بسیار دقیق است که در جاهای مختلف باید مورد مطالعه قرار گیرد.

◇ و از همین مطلبی که حکماء طرح می کنند، استدلال بر ضرورت علت غایی بدست می آید.

▶ در انتهای همین مطلب ان شاء الله استدلال مربوطه خواهد آمد.

◆ مبنای پیش فرض این جمله: تفکیک بین علت غایی با غایت

◇ توجه به اینکه علت غایی و علت فاعلی علت وجود شیء هستند ما را مطمئن می کند که هر دو باید متقدم بر خود فاعل باشند و

همین نکته سبب می شود که بین غایت و علت غایی قائل به تفکیک شویم.

▶ به بیان دیگر مبنای این تفکیک این است که علت شیء اساساً نمی تواند متأخر از آن و یا عین آن باشد بلکه باید متقدم بر

آن باشد.

▶ یعنی علت غایی باید در سطح علت فاعلی بررسی شود.

◇ پس آن حقیقت متقدم را باید در هویت فاعل پیدا کنیم هر چند ممکن است اشیاء دیگر هم مثلاً از جهت امکان استعدادی شان

اثرگذار در آن باشند ولی در واقع باید در ذات فاعل دنبال علت غایی باشیم.

▶ یعنی علت غایی حیثیتی و بعدی از علت فاعلی خواهد بود و حکماء همین را می خواهند بگویند که علت غایی همان

چیزی است که فاعلیت فاعل را تامین می کند.

◆ پیگیری بحث در فواعل مختلف:

◇ فواعل طبیعی:

▶ مشکل کار علامه در فواعل طبیعی این بود که طبق نظر ایشان آن چیزی که بخواهد نقش علت غایی را بازی بکند تنها علم

است و لذا فرمودند در مورد فواعل طبیعی به مشکل می خوریم.

▶ حال آنکه ما در بحث های قبلی نشان دادیم که علت غایی در فواعل من جمله فواعل طبیعی ظرفیت های موجود در

آنهاست.

– دقت شود که ممکن است فاعل نسبت به برخی چیزها ظرفیت مداوم وجودی داشته باشد (مانند اعراض لازم) و نسبت به برخی دیگر ظرفیت هایی در آن شکل بگیرد که بستر را برای فاعلیتشان فراهم کند در یک زمان محدود (مانند اعراض مفارق)

♦ این مبتنی بر بیان صدرا است که اعراض شتون و معالیل جوهرند.

♦ یعنی درست است که مسائل بیرونی زمینه چینی می کنند برای بروز عرض ولی در نهایت عرض از دل همان جوهر می جوشد.

♦ به بیان دیگر در نهایت جوهر است که علت عرض است و عرض قائم است به جوهر وجوداً

– عرض نمی تواند موطن خودش را رها کند و به جوهر دیگری متصل شود و تنها چیزی که برای بروز آن از دل یک جوهر لازم است ایجاد بسترهای لازم است.

– لذا اعراض مفارق هم از دل جوهر می جوشد بخاطر یک حرکت جوهری

▶ اساساً علت غایی چرایی صدور فعل از فاعل است و پرسش لم را پاسخ می دهد.

– همانطور که علت فاعلی فاعلی که فعل از او صادر شده است را مشخص می کند.

▶ پس این ظرفیت ها از یک جنبه علت غایی و از یک جنبه علت فاعلی بحساب می آیند.

– در مطالب آتی توضیح داده می شود که چگونه امکان دارد دو حیث از یک چیز تقدم و تأخر داشته باشند نسبت به یکدیگر.

♦ فواعل علمی:

▶ همان طور که گفته شد در مورد فواعل علمی هم اصراری نداریم که علت غائی را همان علم به غایت بگیریم چراکه در مورد آنها نیز همان تعبیر ((مجموعه ظرفیت هایی که در فاعل وجود دارد و آنرا به سمت فاعلیت جهت دار می کند)) را می توانیم بیان کنیم.

– البته قبول داریم که یک بخش مهم آن مساله علم است که خودش هم چند بخش دارد که باید تمام بسته ی

(تصور شیء - تصور فایده و تصدیق آن - اینکه آنرا ندارد - اینکه می تواند آنرا دارا شود) آن تکمیل شود ولی

این بدین معنا نیست که علت غایی را منحصر در علم کنیم

– فرمایش علامه در مورد متمم را می پذیریم ولی این متمم علت غایی است نه علت فاعلی.

▶ وقتی بسته علت غایی تکمیل شد، جهت علت فاعلی آن تحریک شده و شروع به کار میکند.

– با تامین شدن پرسش چرایی است که فاعل می آید و ظرفیت های خودش را برای تحقق فعل بکار می گیرد.

– انگیزه همین جا ایجاد می شود.

▶ البته دقت شود که اقسام آن بصورت مجزی قابل فکر و بررسی جداگانه است و در هر یک تفاوت هایی دارند.

♦ توجه بیان علامه در اینکه فاعلیت فاعل عین ذات فاعل است و تطبیق نظر خودمان در مورد آن:

♦ سوال: چگونه می شود چرایی (علت غایی) که حالتی از فاعل است در آن تاثیر بگذارد در حالیکه تقدم وجودی بر آن ندارد و عین آن است؟

♦ جواب: ذات فاعل دارای جهات مختلف است و یک جهت می تواند جهت دیگر را سامان می دهد.

▶ در فاعل طبیعی مجموعه ظرفیت هایی وجود دارد که یک ظرفیت ظرفیت دیگر را تامین می کند

– یعنی چینش طبیعی، منطقی، تکوینی و نفس الامری در فاعل وجود دارد و حیثیت های موجود در فاعل ترتیب

هایی با هم دارند که این سبب می شود روی هم اثر بگذارند.

▶ البته رابطه ی آنها رابطه ی علی معلولی نیست همانگونه که نسبت به خداوند متعال نیز یک چینی نسبت به الله، سایر

اسماء و سایر ریز اسم ها داریم حال آنکه این چینش چینش علی معلولی نیست. یعنی یک نظامی در اسماء خداوند متعال جریان دارد.

– اینکه یک حیثیت اندماجی تقدم داشته باشد بر یک حیثیت اندماجی دیگر مشکلی ندارد

▶ ما اینجا می خواهیم بگوییم حیثیت علت غایی فاعل مقدم است بر حیثیت فاعلی خود فاعل و این است که آن را جهت دار

می کند برای اینکه چیزهایی را از خودش صادر بکند.

▶ دقت شود که اگر از غیر هم باشد، در نهایت باید تبدیل به ظرفیت های وجودی بشود از طریق حرکت جوهری.

– یعنی این جوهر الفی است که بخاطر حرکت جوهری به نقطه ی ب خود رسیده و چیزهایی را از خود بروز می دهد.

♦ استدلال ضرورت وجود علت غایی در هر فاعلی برای ایجاد یک فعل:

♦ در همین گزاره ی حکماء که ((علت غایی علت فاعلی فاعلیت فاعل است)) می توان استدلال آنرا جستجو کرد.

♦ توضیح آن اینکه اگر علت غایی نباشد اساساً فاعلیت فاعل یک امر علی السویه است که هیچ رجحانی برای فعل او وجود ندارد.

▶ یعنی اگر فاعلیت فاعل، فاعل نخواهد با پدیده ای روبرو هستید که نسبتش به وجود و عدم علی السویه است و بدون اینکه

هیچ عامل رجحانی وجود داشته باشد این پدیده باید شکل بگیرد.

▶ لذاست که ما می گوییم این مورد قبول نیست و باعث تخریب قانون علیت می شود.

♦ پس:

▶ قانون علیت ضرورت علت غایی را به ما نشان می دهد

– توجه شود که مطالب مربوط به تمام اقسام علل به قانون مادر علیت برمیگردد.

▶ و ریشه ی ریشه ی اساسی صدور فعل علت غایی است ولی چون حیث دیگری از ذات فاعل است، علت فاعلی را - که

تطابق دارد با ذات فاعل - از همه چیز مهم تر می دانیم.

- پس قبول داریم که علت غایی یک حیث از علت فاعلی است و علت غایی بر می گردد به ذات فاعل.

- ◆ این بحث فلسفه اخلاق است.
- ◆ لذا از این منظر می توان گفت که فاعل و علت فاعلی ترجیح دارد بر همه چیز هرچند علت غایی است که سامان دهنده ی فرآیند علت است.
- ▶ و شما اگر علت غایی را برداشتید، فرآیند علت فرو می ریزد.
- ◆ دقت شود که بلحاظ فضای انسانی، علت غایی چرایی مساله (همان معنا دار بودن)، نیت، امید و ... را سامان می دهد.
- ▶ بیان شخصی: انسان موجودی است که می تواند خودش غایتش را اختیار کند و این بیانات به این معنی است که اختیار اصلاً به معنای همین قدرت انتخاب غایت است.
- ▶ بخاطر همین مساله نا امیدی این مقدار در فضای دین نکوهش شده چراکه اگر رخ دهد، با اینکه تمام ظرفیت ها را دارد ولی هیچ فعلی از او رخ نمی دهد.

۳. دقت در نسبت فاعل با غایت و علت غایی:

▪ مباحث گذشته:

□ در انتهای امر اول دیدیم که در جایی که غایت مترتب بر فعل است - نه خود فعل - یا به ذات فاعل (محرک) بر می گردد، یا به متحرک یا به غیر ایندو.

□ می خواهیم یک نکته تکمیلی را بیان کنیم در رابطه با آن

▪ دقت در آن و دستیابی به حقیقت قضیه:

□ = در تمام این سه قسم وقتی دقیق می شویم می بینیم که نهایت کار به خود فاعل بر می گردد.

◆ یعنی غایت خود فاعل است همیشه

□ دلیل این بیان توسط علامه:

◆ آرام آرام با این بحث ها علامه دارند بستر تفکیک غایت فعل از غایت فاعل را فراهم می کنند:

◆ غایت فاعل در نهایت همیشه به خود او رجوع می کند.

◆ غایت فاعل همان مقارنات و ملازمات فعل است که آن هدف اصلی است و غایت فعل همان نهایت فعل است که قرار است به آنجا

برسد به تبع غایت فعل

▪ نتیجه این بیان و امتدادهای آن:

□ = همیشه فعل مرضی عند الفاعل است یعنی امکان ندارد فعلی از فاعلی سر بزند و مسانخ و ملائم با او نباشد

□ یک بحثی مهم در علوم تربیتی و علوم اجتماعی است.

◆ چراکه نشان می دهد که هر چه از ما سر می زند دارای مسانختی با ماست و اینها - از اخلاق گرفته تا خطورات ذهنی تا ... - اموری است که از ما بر می خیزد

◆ کل يعمل علی شاکلته

◆ اینکه می گوئیم راضی نیستیم از این کار بیان خیلی درستی نیست از این دیدگاه

◆ اینکه از یک جامعه ای حکومت خاصی بوجود می آید و آثار آن بیرون می ریزد بدین معناست که در دل آن جامعه چه چیزهایی می گذرد.

◆ یعنی جامعه این کار را دوست دارد هر چند در لایه های رویین مشخص نباشد.

◆ پس برای رفع مشکلات جامعه باید آن را مطالعه کرد و دید کجا را باید دست زد تا مشکل این جامعه حل شود.

◆ لذا برای اصلاح فرد یا جامعه باید خودش را درست و اصلاح کرد، همان وجود خودش را

□ عمل اخلاقی = آن مَنِ عِلْوِی (ساحت خداخواهانه انسان) انسان بروز بکند و تمام افعال را براساس رسیدن به آن اهداف متعالی انجام دهد هرچند در

نهایت برای خودش انجام می دهد. همین که اهداف متعالی باشد نه حیوانی و مادی می شود اخلاق.

◆ یعنی همیشه پای حبّ ذات در میان است و لذّت بردن اصل است برای ما

◆ بیان مباحثه ای: تفاوت اخلاق دینی و سکولار همین جاست. یعنی اخلاق سکولار خود را می زند ولی اخلاق دینی خود را پرورش

می دهد

◆ دقت شود که اخلاص در این است که به خدا برسیم و این بیان به اخلاص ضربه نمی زند.

□ وضعیت عاشقی:

◆ عاشق هم در درون خودش چیزی هست و لذّت می برد از آن فداکاری تمام عیار.

◆ و اگر این فداکاری شدید باشد به مراحل فنائی می رسد که در آنجا تمام هستی ها در این نیستی هاست.

◆ اونوقت که خودمون رو خطّ زدیم همه جا حاضر هستیم.

◆ اگر خواستیم اسم مان علم باشد فقط همین جاییم نه جای دیگر.

◆ پس اگر می خواهی متحد با وجه الله شوی باید تعین خود را کنار بگذاری.

▪ جمع بندی: غایت همیشه خود فاعل است

▪ سوال: نحوه ی استکمال فاعل بواسطه ی فعلش

□ از یک طرف در این فرع دیدیم که غایت همیشه خود فاعل است و از طرف دیگر می دانیم آنچه غایت فاعل است کمال و رشد خود است.

□ سوال می شود که چگونه می شود یک چیز کمال و رشد برای خودش باشد حال آنکه آن فعلی که انجام می دهد تا بواسطه ی آن به کمال برسد

بنحو اعلی و اشرف در خودش موجود است؟

□ توضیح بیشتر سوال:

- ◆ وقتی علت فاعلی را در نظر می گیرید، علت فاعلی پدید آورنده فعل و نهایت آن است و چیزی که پدید آورنده امری باشد واجد کمالات آن هست بنحو اعلی و اشرف.
- ◆ بنابراین نسبت علت فاعلی با فعل و غایت نسبت کامل است به ناقص، لذا چگونه می شود که امر کامل مستکمل شود به امر ناقص؟
- ◆ در حالیکه اعلی لا ینظر الی السافل الا عنایتاً
- ◆ به بیان دیگر وقتی انسان بالاتر است از فعلش، چگونه می خواهد با آن کامل شود؟

▪ جواب: تفکیک بین غایت فعل و فاعل

□ مقدمات:

- ◆ باید کم کم تفکیک کنیم بین غایت فعل و فاعل
- ◆ بعلاوه اینکه باید تقسیم حرکت به حرکت استکمالی و تکمیلی را هم از متن های علامه در بیاوریم.

1. در فواعل طبیعی و فواعل علمی که ارتباطی با ماده دارند:

- ◆ اگر می گوئیم علت فاعلی به فعل و غایت مترتب بر فعلش مستکمل می شود باید توجه کنید که
 - ◇ آنی که علت فاعلی را به فاعلیت وادار کرده (علت غایی حقیقی) غایت فعل نیست
 - ◇ بلکه غایت فاعل است یعنی فاعل وضعی کنونی خود را با حالتیکه دارای فعل و غایت فعل است لحاظ کرده است و انگیزه پیدا کرده که به آن سمت حرکت کند.
 - ◆ مثال: انسانی را در نظر بگیرید که تشنه است و حرکت می کند و آب را می نوشد.
 - ◇ این انسان مرحله کمالی و یا همان غایت خود را از مقایسه خودش در وضعیت تشنگی و خودش در وضعیت سیرابی بدست می آورد.
 - ▶ دقت شود که نباید انسان را مقایسه کنیم با فعل آب خوردن بلکه باید انسان فاقد آن کمال را با انسان واجد آن کمال مقایسه کنیم.
 - ▶ غایت فعالیت انسان رسیدن به ساحتی است که واجد آن کمال است یعنی ناقصی است که در پی رسیدن به مرحله کامل است.
 - ◇ باید توجه کرد که ((سیرابی)) حقیقی است در ما و نه خاصیت آب است و نه خاصیت افعال ما.
 - ▶ چراکه ((سیرابی)) عرضی است که عارض شده است بر جوهر ما.
 - ▶ بلحاظ حرکت جوهری که صدرا مطرح می کند این بیان خیلی واضح است
 - ▶ بخاطر همین باید تحوّل جوهری شکل بگیرد تا این عرض بر جوهر ما عارض شود.
 - لحظه به لحظه جوهر ما در حال تحوّل است .
 - این وجود جوهری که دارد دم به دم تحوّل پیدا می کند، مانند جوی آبی است که دو تا سر دارد:
 - ◆ یک فضای قابلی دارد – کانال آب خالی – که من دارم می پذیرم
 - ◆ و یک آبخاری از بالا می آید که دم به دم اضافه می کند.
 - ◇ لذا توجه کنید تحلیل پدیده ی آب خوردن از لحاظ فلسفی نیازمند بسیاری از مطالب است.
 - ◆ رابطه فعل و غایت آن با غایت فاعل: مقصود بالتبع
 - ◇ البته به تبع اینکه انسان قرار است به چنین وضعیتی – انسان واجد این کمال – برسد، فعل و نتیجه ی مترتب بر آن هم مقصود او قرار می گیرد.
 - ▶ یعنی نه فعل و نه غایت آن مقصود بالذات است بلکه آن فاعل در حالت کامل مقصود بالذات اوست که به آن حالت کامل می گوئیم ((غایت فاعل))
 - ◇ پس مستکمل است به فعل خودش
 - ▶ ولی نه به این معنی که کمال فعل را می خواهد از آن خود کند چراکه کمال فعل بنحو اعلی و اشرف در خودش وجود دارد و دارد از او بیرن می ریزد
 - ▶ بلکه منظور این است که براساس آن برون ریزی می خواهد به مرتبه ای برسد که برایش حاصل نشده است.
 - دلیل اینکه با انجام فعل کامل می شود را در انتهای فصل بحث خواهیم کرد.
 - ◆ اینها نگاه های فیلسوفانه ای است که فضاهاى ماتریستی را نقد می کند.
 - ◆ نکات تکمیلی:
 - ◇ بررسی وضعیت فعل تکمیلی و استکمالی در فواعل مرتبط با ماده:
 - ▶ در مباحث آتی خواهیم دید که برخی فواعل که یک نوع تعلق به ماده دارند دو نوع فعل دارند: هم فعل تکمیلی و هم فعل استکمالی.
 - ▶ یعنی ترکیبی از ایندو است بدین سبک که اول فعل تکمیلی را انجام می دهند تا استکمال پیدا کند.
 - ◇ بررسی نسبت فاعل با فعل خود:
 - ▶ نسبت فاعل با فعل نسبت تنزل است یعنی فاعلیت ما بدین نحو است که ما یک کمالی را انتخاب کرده و آنرا به نحو بشرط لا در می آوریم.
 - نحوه ی خلقت خداوند متعال هم مشابه همین کار است.
 - دقت شود که مراد از قوه ی آن فعل را داشتن، قوه فاعلی است نه قابلی و لذا نمی گوئیم ((قوه)).

- ♦ در قوه قابل‌ی ندارد و می خواهد دارا شود
- ♦ برخلاف قوه فاعلی که دارد و می خواهد آن را تمییز دهد.

▶ وجود فعل در ما بنحو اعلی و اشرف دو منظر دارد:

۱. از این منظر که شیء در من است، از جهت وحدت و وجودی کامل تر است
 ۲. ولی از منظر اینکه خودش خودش بشود ناقص تر است چراکه قاطی پاتی است و هنوز خودش خودش نشده است.
- ♦ پس از این منظر فعل دارد به سوی کمال می رود چراکه قبل از آن حالت اندماجی داشت.
 - ▶ و ما با انجام فعل داریم آنرا از نقطه ی قوت و شدت دورش می کنیم ولی متمایز از دیگران.
 - اساساً فرآیند ((فعل))، تمییز دادن آن چیزی است که من دارم.

◇ فهم بسیاری از مفاهیم دینی با این بحث:

- ▶ تا ما دست به فعل نبریم و چیزی را تکمیل نکنیم، کامل تر نمی شویم.
- ▶ یعنی ما مرحله ای از کمال را داریم و تا آنرا بروز ندهیم، نظام هستی بسترها را فراهم نمی بیند برای اعطای مرحله کامل تر. پس ذات ما با بروز فعل کامل تر می شود.
- ▶ و ما حتماً با یک حقیقت برتر ارتباط داریم که این مرتبه را به ما اضافه میکند.

◆ جمع بندی:

- ◇ پس ((مستکمل بالفعل)) بدین معنی نیست که فعل کمالی است که وقتی آنرا انجام داد کامل تر می شود بلکه مراد این است که مطابق فرآیند فعل دارد درجات کمال خودش را طی می کند.
- ▶ یعنی با بروز دادن اینها به مرتبه ای که در فرآیند اصلی اصلاً ندارد می رسد.
- ▶ به بیان دیگر فاعل با انجام فعل بسترها را آماده می کند که علت مغیض، صور کامل تر را به آن اضافه کند: ما داریم فعل تکمیلی انجام می دهیم تا نظام هستی ما را کامل تر کند و فعل تکمیلی داریم برای استکمال
- ◇ تطبیق در مثال بیان شده:
- ▶ ما براساس آب خوردن و آب سیراب نمی شویم بلکه براساس حرکت جوهری سیراب می شویم.
- ▶ اینها فرآیندهای اعدادی است که آن مرحله ایجاد شود.

۲. در فواعل مجرد نام:

- ◆ = فواعلی که فعلشان یک هویت تدریجی ندارد.
- ◇ مانند خداوند متعال که عقل اول را ایجاد می کنند که فعل و غایتشان یکی است.
- ◆ سوال اصلاً در مورد آنها مطرح نمی شود. توضیح آن اینکه:
- ◇ در مورد این موجودات، این فاعل برای بدست آوردن غایت کار نمی کند بلکه چون غایت را بنحو اعلی و اشرف درون خود دارد کار می کند. یعنی اصلاً مستکمل به فعلش نیست که اشکال شما وارد باشد.
- ◇ اصلاً کی گفته همه فاعل ها به فعل خود و غایت فعل خود مستکملند؟ بعضی از فاعل ها چون کامل هستند دست به فعالیت می زنند نه اینکه چون می خواهند کامل شوند.
- ◆ البته مباحث دقیق تر در تنبیه پایانی فصل با عنوان ((هدف خلقت)) آورده خواهد شد.

■ فروعات:

□ اقسام فعل:

- (۱) فعل استکمالی: فعالیت برای رسیدن به کمال
- (۲) فعل تکمیلی: فعالیت برای داشتن کمال نه برای استیصال کمال

□ تفاوت غایت فعل و فاعل با علت غایی:

◆ توجه شود که غایت فاعل با علت غایی هم متفاوت است

- ◇ جز در آن جایی که با فواعل علمی مجرد روبرو هستیم که در آنجا غایت فاعل با علت غایی و از طرف دیگر فعل با غایت یک مصداق پیدا می کنند. یعنی در اینجا چون کامل هست می خواهد انجام دهد نه چون میخواهد کامل شود.
- ◆ اینکه ((غایت همیشه کمال برای فاعل بحساب می آید)) نکته ای قطعی است.
- ◇ مراد از غایت در اینجا هم ((غایت فاعل در فعلش)) است نه غایت فعل
- ◇ هر چند

- ▶ گاهی این کمال استکمال فاعل را هم بدنبال دارد
- ▶ و گاهی فقط کمال است و استکمال فاعل را بدنبال خود نمی آورد.

◇ در تنبیه ذیل از این بیشتر بحث می کنیم.

• تنبیه: هدف خلقت

○ جایگاه بحث:

- این مطلب مرتبط با الهیات بمعنی الاخص است نه الهیات بمعنی الاعم
- ولی از آنجایی که مطلبی که اینجا در قالب قول اشاعره و معتزله طرح شده است به عنوان نقضی در تبیین های فلسفه عامی ما مطرح شده است مجبوریم اینجا حلّ و فصلش کنیم.

○ قول اشاعره و معتزله در تحلیل هدف خلقت:

▪ برخی گفته اند خداوند سبحان در افعال خود دنبال هیچ غایتی نمی گردد در قالب دو قول:

۱. اشاعره: خداوند متعال غنی مطلق است و معنی ندارد که در افعال خودش دنبال غایت باشد چراکه معنای آن این است که خداوند متعال ناقص است. پس این قاعده فلسفی شما که ((هر فاعلی غایتی در فعل خود دارد)) همیشگی نیست و در مورد خداوند متعال پیاده نمی شود.
۲. معتزله: قبول داریم که اگر خداوند متعال در افعال خود دنبال غایتی نباشد، صدور فعل میسر نخواهد شد لذا خداوند حتماً دنبال غایتی هست ولی این غایت، غایت فعل است نه غایت فاعل.

▪ دقت:

- در هدف خلقت این دو گروه نمی توانند حرفی بزنند.
- چرا قائل به این هستند که خداوند متعال هدفی از خلقت نداشته اند.

○ نقد قول آنها:

▪ بیانی که تا اینجا بحث دیده ایم:

- = خداوند متعال در فعل خودش نیز غایت دارد ولی غایتش خودش است.

▪ رد اقوال:

۱. قول اشاعره:

- ◆ در بحث های قبل نشان دادیم که غایتی که فاعل از افعال خود دنبال می کنند، در همه صور کمال است برای فاعل اما این سخن بمعنای نیازمندی فاعل به امری مغایر نیست چراکه این را توضیح دادیم که در برخی از این فضاها - فواعل مجرد - غایتی که فاعل از فعلش دنبال می کند خودش است حتی نه مرتبه ی عالی تری از خودش.
- ◆ لذا لزومی ندارد بگویید این موجب نقصان خداوند متعال می شود و در مورد ایشان پیاده نمی شود.
- ◆ به بیان دیگر؛ چرا شما فکر کرده اید اگر فاعلی در فعلش دنبال غایتی باشد حتماً ناقص است؟

۲. قول معتزله:

- ◆ آنها می خواستند با این قولشان نیاز به غیر برای خداوند متعال درست نکنند تا غنای ذاتی حضرت حق را خراب نکنند.
- ◆ اشکال بنایی:

◆ چیزی را که نتوانسته اند حل کنند:

- ▶ عالی چرا قصد سافل کرده است؟
- ▶ یعنی چرا خداوند متعال این روند را ایجاد کرده است و بالاخره غایت فاعلی چیست؟
- ▶ اگر خداوند متعال علت غایی و غایت نداشته باشد، چه چیزی می خواهد فاعلیت را در او تامین کند؟

◆ اشکال مبنایی:

◆ اینکه غایت مترتب بر فعل نمی تواند موجب فاعلیت خداوند متعال شود دو نکته وجود دارد:

- ▶ این بیان بمعنای تاثیر معلول بر علت است که محال است
- ▶ خداوند موجود اول است و تازه فاعلیت می خواهد شروع شود و هیچ چیز دیگری نیست که بخواهد بر فاعلیت او اثرگذار شود.

◆ بیان کتاب: قول معتزله خودش باعث وابستگی خداوند متعال می شود

- ◆ سوال شخصی: بیان حاج آقا بنحوی است که انگار علت غایی و غایت فاعل در مورد خداوند متعال یکی است که با آنچه از مباحث قبل فهمیده ام یکی نیستند چراکه هر یک جهت مجزایی از حضرت حق تعالی هستند. مراد استاد چیست؟
- ◆ جواب مباحثه ای: مراد استاد از جهت مباحثه ای است یعنی یک مصداقند از دو جهت

○ اقوال دیگر در تحلیل هدف خلقت:

▪ حکماء:

□ **تقریر قول: انجام فعل تکمیلی از سر کمال نوعی کمال است**

◆ خداوند سبحان در افعال خودش غایتی را دنبال می کند و این غایت کمال برای خداوند سبحان است:

◆ اما نه کمالی که نداشته باشد و بخواهد آنرا پیدا کند بنحو افعال استکمالی.

◆ بلکه باید کمال بودن را در حیطه ی افعال تکمیلی تصویر کنیم:

▶ فعل خدا از سنخ افعال تکمیلی است.

▶ توضیح آن اینکه خاصیت کمال مطلق بودن این است که ابراز کمال بکند یعنی چون دارد فاعلیت می کند.

– این را هم بنحو علت غایی معنی کنید و هم بنحو غایت فاعل (غایت الغایات بودن):

– یعنی خداوند متعال در نهایت برای خودش خلق می کند.

▶ پس به بیانی دیگر تماشای خودش موجب زایش می شود.

□ **مباحث متمیمی: توضیح غایات الغایات بودن خداوند متعال**

◆ خداوند نه تنها خودش غایت خودش است، بلکه غایت همه ی افعال و همه ی چیزها (هر چیزی غیر خودش) است:

◆ چگونه در سلسله علل، همه چیز را به یک وجود نفسی ختم می کنیم و در ناحیه علت فاعلی می گوئیم خداوند متعال فاعل

الفواعل است؛ در ناحیه علت غایی هم باید همین حرف را بزنیم چراکه اگر بخواهد تا بی نهایت پیش برود از منظر علت غایی دچار مشکل خواهد شد و باید حتماً به یکجا ختم شود که این همان غایت بالذات است.

◆ یعنی وصول به حق سبحانه و تعالی بصورت ریز شده در تمام علت های غایی است و طلب او خرد شده در تمام طلب ها.

◆ لذا هر چند دیگران فکر می کنند که دنبال چیزهای دیگری هستند، ولی در واقع همه دنبال خداوند متعال هستند: یا من لا یعبد

آلّا هو

◆ پس خداوند متعال هم مبدأ المبادئ و هم غایت الغایات: هو الأوّل و الآخر
◇ ((هو الاول و الآخر)) تفکیک بین علّت غایبی و غایت الغایات بودن (غایت فاعلی و اینکه افعال را برای خودش انجام می دهد) خداوند متعال است.

◇ یعنی تفکیک دو حیث از خداوند متعال بدون اینکه برای خداوند متعال زمانی قائل شد و او را با زمان حدّ زد.

◆ وجه رسیدن به غایت الغایات در انتها:

۱- بیان علامه:

▶ مطلوب بالذات وجود حرفی - چنانچه مبدأش نمی تواند یک وجود حرفی باشد - نمی تواند معنای حرفی باشد بلکه باید

معنای اسمی باشد. به بیان دیگر مقصود بالذات باید یک معنای اسمی باشد.

▶ حاشیه علامه طباطبایی بر اسفار، ۲/ ۲۷۷ و ۲۷۸/ وجود رابط و مستقل:

— (۱) و البرهان علیه [همه چیز به طرف خداوند متعال سوق پیدا می کند] أن الشيء لا يكون مقصودا إلا

لاستقلاله و من المبرهن علیه أن وجودات الممكنات رابطة بالنسبة إلى الواجب تعالی و نسب وجود

به من حیث هي موجودة فالواجب هو المقصود الحقيقي بها [معنای حرفی نمی تواند غایت بالذات باشد

بلکه معنای اسمی است که غایت بالذات است]

— (۱) الأولى أن يقال هو تعالی بحسب الوجود النفسي أول الأوائل و بحسب وجوده الرابطي لنا آخر

الأواخر إذ القرية المحضة هي التخلق بأخلاق الله و كان المصنف عبر عنه بالتشبيه بالمبدأ

۲- بیان صدرا:

▶ در کنار قاعده ی امکان اشرف، قائل به قاعده ی اخسّ هم هستند:

— قاعده امکان اشرف: براساس نظام تشکیک می فرمایند باید بنحو الاشرف فالاشرف [اشرف پایین تر] - «قوس نزول

— قاعده الاخسّ فالاخسّ: یعنی ابتدا اخسّ است و پس از او اخسّ بعدی است که قوی تر از قبلی است - «قوس

صعود

▶ + اصل دیگر: در فضای تشکیک نمی توان به بی نهایت رسید و در نهایت باید به پایانی برسیم

▶ نتیجه: خداوند متعال در قوس صعود پایان بخش اخسّ ها هست

? ۳- سوال شخصی: آیا نمی توان وجود ربطی و اسمی را در فضای غایت هم پیاده کرد؟ یعنی قائل شویم به غایت اسمی و حرفی؟

◆ تذکر: هر کسی ظرفیتی دارد

◇ یعنی درست است که همه به سمت خداوند متعال می روند ولی براساس ظرفیتشان هر یک تا مقداری می توانند پیش بروند چراکه

همه براساس نظامی با خداوند متعال مرتبط هستند.

▶ این بدین معناست که در کلیت غایت بودن خداوند متعال توقّف معنی دارد.

◇ پس مراد از ((غایات الغایات بودن خداوند متعال)) این است که خطوط همه به سمت خداوند متعال است و همه دنبال این هستند

به نزدیک ترین قرب به باری تعالی برسند.

▶ همه به سمت اسماء الهی در حال حرکتند ولی غایت اصلی شان مسمّی است نه آن اسماء.

▶ خدا را نگاه می کنیم از این تعین یعنی از این دریچه می خواهیم حق را نگاه کنیم.

▶ هدف عارف خود خداست ولی به معرفت الله می رسد. اگر دنبال معرفت الله باشد از ابتدا دچار شرک شده است یعنی خود

خدا باید هدف باشد نه معرفت الله.

▶ به بیان دیگر؛ برای کسی که این حرکت را انجام می دهد نباید وصول به خدا هدف باشد و آلّا مشرک می شود و باید خود

خدا هدف باشد ولی در عمل وصول به خدا پیدا می کند.

◆ بررسی بحث در علّت غایبی:

◇ خداوند متعال آخرین علّت غایبی است: یعنی آخرین پاسخ از آخرین چرا است.

▶ سوال موجود در دل هر لمّ: چرا او باید تحریک کننده من باشد که من فاعل باشم؟

— یک لمّ که درون لمّ دیگری خوابیده است

▶ در نهایت در اینکه ((چرا من باید اینکار را انجام بدهم؟)) می رسیم به خداوند سبحان

— روح اصلی پاسخ، تحریک خداوند متعال است و محرک اوّل خداوند متعال است. پس سرّ تبیین فاعلیت همه ی

فواعل رسیدن به خداوند متعال است.

◇ دلیل این بیان:

▶ در اینجا توجّه می کنیم که علّت غایبی علّت فاعلی فاعلیت فاعل است و با توجّه به وضعیت خداوند متعال در علّت فاعلی،

آنرا می پذیریم.

◇ نتیجه ی این بیان:

▶ تناسخ به معنای کلی و عمومی اش براساس این بحث باطل است چراکه برگشت معنا ندارد.

□ اشکال: تناقض ظاهری دو بیان حکماء

◆ در مورد خداوند متعال یک بار می گوئید ((غایت فاعل عین ذات فاعل است)) و یکبار هم می گوئید ((فاعلیت فاعل یک نوع توقّف دارد بر

غایت او)).

◇ تقریر شخصی:

▶ معنای گزاره اول: غایت همان فاعل است

▶ معنای گزاره دوم: علت غایی متقدم است بر فاعل و فاعل متقدم است بر غایت

◇ دقت در مورد گزاره دوم: توقف دو حیث بر یکدیگر است نه دو متن جدا بر هم

◆ ایندو بیان با هم در تناقض هستند چراکه از یکی عینیت و از دیگری تغایر بدست می آید.

□ جواب: توجّه به معانی دقیق مدّ نظر حکماء

◆ بیان علامه: مراد ما از توقف این است که اینها از یکدیگر منفک نیستند نه اینکه توقف علی معلولی بمعنای مرسوم بر هم دارند.

◇ البته بنظر این بیان قابلیت متمیم دارد: مراد ما از توقف فاعلیت فاعل بر غایتش، توقف و علیت تحلیلی است و می خواهیم اصل

ترتیب جهت های مختلف بر یکدیگر را برسانیم.

◇ نمونه های مشابه آن:

▶ معقولات ثانی:

– اینکه می گوئیم معقولات ثانی توقف دارد بر متن، بمعنای علیت نیست که دچار مشکل شویم بلکه بمعنای علیت تحلیلی و احوال است.

▶ رابطه ی وجود و ماهیت:

– همین باعث شد که بگویند ماهیت معلول وجود نیست.

◇ لذا علت غایی اولین جهت پروردگار است که متقدم بر فاعل است که آن هم متقدم بر غایت است.

◆ تطبیق آن در مورد خداوند سبحان:

◇ از یک طرف می خواهیم بگوئیم تمام اسماء و صفات عین ذات پروردگار است

◇ و از طرف دیگر الله در سر سلسله اسماء قرار دارد و بقیه اسماء یک نوع وابستگی به آن دارند بخاطر همین می گوئیم اسم اعظم است.

◆ نکته: توجّه شود که ذات بما هو ذات غایت کسی نیست بلکه ذات از آن جهت که می تواند للغير لحاظ شود غایت دیگران می شود.

◇ فلسفه باید از این بحث کند که بحث نکرده است.

■ عرفاء و اهل معرفت:

□ وضعیت قول آنها در فلسفه:

◆ لمحاتی از آنها در بیان حکمایی مانند صدرا آمده است ولی لازم است بصورت کامل در فلسفه بحث شود تا تبیین فلسفی اش پی ریزی شود.

◆ دلیل اینکه اینرا در فلسفه نیاورده اند هرچند ادبیاتش موجود بود: ترس از انتساب برخی از عناوین به خداوند متعال مانند نیاز و شوق

□ سوال مورد پرسش آنها:

◆ عرفاء در واقع می خواهند لمّ تکمیل را بیان کنند: چه فایده ای برای خود او دارد و به چه اثری می رسد؟

□ خلاصه بیان آنها: در متن فعل تکمیلی فعل استکمالی وجود دارد.

◆ این بیان عرفاء است که باید توضیح بدهیم که نفس ((تکمیل)) یک استکمال است که اهل معرفت خیلی به آن پرداخته اند و مشخص شدن آن باعث روشن شدن ((سرّ خلقت)) می شود.

◆ خیلی بدرد بحث های کلامی می خورد و ذهن ها را به خوبی قانع می کند.

□ تقریر بیان آنها:

◆ مقدمه:

◇ ما با این بیانات داریم در واقع روح فعل ((تکمیلی)) را جستجو می کنیم.

◆ مرحله کمال ذاتیه خداوند متعال:

◇ ما یک مرحله کمال ذاتیه داریم که در آن خداوند متعال بینهایت کمال را دارد و هیچ نقطه ای از منظر ذات نقص ندارد.

◇ و اگر موجودی می خواهد به این مرحله برسد باید بسیط محض باشد. وقتی بسیط محض باشد کمالات همه ی اشیاء را متناسب با ساحت خود داراست، یعنی همه ی اشیاء به شرط لا را بنحو لا بشرط درون خود دارد.

▶ این می شود ((بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء))

◆ مرحله کمالات تفصیلی/تمیزی/اسمایی:

◇ حقیقتی که در مرحله کمال ذاتیه به سر می برد فاقد یک چیز است و آن کمالات تفصیلی است. یعنی شأن ذاتی پروردگار اقتضاء می کند که فاقد کمالات تفصیلی (تمیزی) باشد.

▶ به بیان اهل معرفت خداوند متعال در ناحیه ذات فاقد کمالات اسمایی است.

◇ خداوند کامل محض است ولی مرتبه اکملیت بواسطه ی خود ذات تامین نمی شود.

▶ مرتبه ی اکملیت این است ذات با اینکه غنای ذاتی تمام عیار را دارد و هیچ نقطه ی نقصی از منظر ذات ندارد، آنچه در

درون دارد را به بیرون بریزد.

▶ به بیان دیگر؛ اسماء تفصیل یافته و یا همان خلقت در او نیست.

◇ فرآیند آن:

▶ خداوند در مرحله ذات ابتدا علم به تفصیل در درون خود پیدا می کند،

– در آنجا علم به این پیدا می کند که می تواند اینها را به نحو تفصیلی هم دارا باشد و می داند که این ها را در

ساحت ذات به این نحو ندارد.

▶ اینجا ایجاد شوق در حق تعالی می شود و خداوند احساس نیاز می کند. یعنی احساس نیاز ویژه ای که در او شکل می گیرد سبب می شود تکمیل کند.

– در واژه ی نیاز باید دقت کرد:

- ♦ از یک منظر، نیاز بمعنای امری که ناقص است برای کامل شدن از جهت ذات ندارد
- ♦ ولی از یک منظر بنحو اکملیت دارد

▶ این نیاز در کمال محض ذات پیدا می شود که این در بساطت صرف اتفاق می افتد: نیاز به بسط، نیاز به بشرط لا کردن لا بشرط ها.

▶ حالا این نیاز می خواهد باز شود که باعث می شود در فرآیند فعل تکمیلی فرآیند فعل استکمالی پیش بیاید.

– ما برای استکمال، مرحله ی بالقوه و حرکت تقدسی می خواهیم.

– پس در غنای محض یک نیاز حاضر می شود یعنی یک قوه هست که به فعلیت نرسیده است. فعلیت در اینجا به یک تعبیر ناقص شدن است البته بمعنای بروزات نقصانی.

♦ دقت شود که مراد قوه قابلی است نه فاعلی چراکه قوه فاعلی بواسطه ی بسیط الحقیقه کلّ الاشیاء شکل می گیرد.

♦ این تمایز بالقوه زمانی بالفعل می شود که تنزل حاصل شود و به محض تنزل تمیز حاصل می شود.

♦ قوه و فعل در اینجا در راستای تمیز موجودات است و در موجودی شکل می گیرد که کامل محض باشد.

– دقت شود که قاعده ((معطی شیء فاقد شیء نمی شود)) زیر سوال نمی رود:

♦ قوه ی قابلی ای شکل می گیرد که براساس آن می خواهند یک دارایی پیدا کنند که آن دارایی تنزل است و لذا لزومی ندارد چیز دیگری از خارج به او بدهد.

♦ بخاطر همین قاعده ((معطی شیء فاقد شیء نمی شود)) در اینجا دچار نقض نمی شود.

□ جمع بندی:

♦ پس هدف از خلقت حبّ به شکوفا شدن، بسط دارایی ها و اکملیت است.

♦ یعنی نیاز به ظهور از سر غنای مطلق است که باعث خلقت می شود.

□ نکات تکمیلی:

♦ ادبیات خوب برای این بحث:

♦ ادبیات خوب: ما به او محتاجیم، او به ما مشتاق بود

▶ اما در نفس اشتیاق هم یک نوع احتیاج هست ولی این اصلاً نقص نیست بلکه از سر کمال این معنی مطرح می شود.

▶ از جهت ادب این تعبیر خوبی است و مناسب نیست از تعبیر نیاز استفاده کنیم

♦ منبع: گشتی در حرکت، علامه حسن زاده، ص ۲۲۳ / حرکت های تکمیلی اشتیاقی اند و حرکت های استکمالی احتیاجی

♦ روایات:

♦ این را در روایات بررسی کنید:

▶ ((اظهار قدرت و کمال)) هدف خلقت است که می شود همان بسط قدرت و ظهور خداوند متعال است

▶ ((فحبت أن أعرف)): می خواهیم شناخته بشوم بواسطه ی بسط دادن خود

♦ وضعیت سایر مجردات:

♦ این تنها در مورد خداوند متعال صدق می کند.

▶ در سایر مجردات توضیحی اینجا وجود دارد که بیان صدرا این است که اینها حریم ربوبی اند و در روایات داریم که خلقت

دو مرحله دارد، یکی در ناحیه اسماء و دیگری بعد از آن.

□ سرایت این بحث به سایر فواعل:

♦ نکته کلّی: لمّ اصلی که اینجا مطرح شده است در تمام فواعل وجود دارد:

♦ تمام تکمیل ها در غیر خدا برای استکمال است با این تفاوت که این استکمال برای پر کردن یک خلأ ذاتی است.

▶ لیس کمله شیء: برخلاف خداوند که او دنبال هیچ استکمالی نیست چراکه هیچ نقصانی ندارد که بخواهد آنرا کامل کند.

♦ پس فواعل بدین نحو هستند:

۱. تکمیلی:

▶ وضعیت ما: برای استکمال پیدا کردن باید چیزی مشابه خلایق از خود بروز دهیم از باب اتّصاف به صفات الهی و تخلّق به

اخلاق الهی تا نقطه هایی از ذات ما که نقص دارد برطرف شود

– دقت: در هر تکمیلی در ما دو استکمال وجود دارد، یکی همین بسط ذات است که در دل همین تکمیل است و

یکی تکمیل ذات که پس از این تکمیل است. ولی در مورد خداوند متعال تنها مورد اول وجود دارد.

– منطقی بروز دادن چیست که باید بروز داد تا به کمال رسید؟ برای رسیدن به حق سبحانه تعالی و لقاء الله است که ما سعی می کنیم کار خدایی انجام بدیم یعنی خالقیت داشته باشیم.

– نمط ۵ و ۶ اشارات: جود حقیقی در غیر خدا معنی ندارد چراکه ما همیشه دنبال یک عوضی هستیم برای تکمیل خودمان. جود یعنی ابراز آنچه من دارم. در باری تعالی اینگونه نیست و فقط شوق ایجاد وجود دارد و نه هیچ چیز دیگری.

– حرکت بدون حبّ اصلاً صورت نمی گیرد و حبّ موجود در تکمیل همان حبّ ذات است.

۲. استکمالی:

۱- می خواهد ذات را تکمیل کند

۲- می خواهد ذات را بسط بدهد

□ سوالات شخصی:

◆ ? نحوه ی علم پیدا کردن انسان که محدود است به خدا که نامحدود است به چه نحوی است؟

◇ بیان مباحثه ای: علم بوجهه است

◆ ? راهی هست که این علل اعدادی کنار گذاشته شوند؟ فضای رشد های دفعتی و جذبه ها به چه نحوی است؟

◆ ? بحث خلقت های دیگر و خلقت های قبل و بعد ما؟

فصل ۱۲: تمام فواعل دارای غایت و علت غایی هستند ضرورتاً

• اشکال و جوابی در مورد ضرورت غایت و علت غایی:

○ بیان حکماء: ((تمام)) فواعل غایت و بتبع آن علت غایی دارند

○ اشکال مستشکل: بیان برخی افعال که غایت و علت غایی ندارند

- نه تنها در فواعل طبیعی علت غایی نداریم بلکه در برخی فواعل علمی ارادی اختیاری هم علت غایی نداریم
 - یعنی ضروری نیست که در تمام افعال علت غایی و غایت مطرح باشد.
 - بیان برخی نمونه ها برای اثبات مدعای خود:
 ۱. افعال گزارف:
 - ◆ افعال بیهوده ای که جز زحمت فعل و رسیدن به غایت های مترتب بر فعل، فاعل به غایتی نمی رسد یعنی غایت او انجام دادن همان کار و رسیدن به پایان آن است.
 - ◆ مثال:
 - ◆ بازی که بچه ها انجام می دهند
 - ◆ فوتبال
 ۲. افعال با قصد ضروری:
 - ◆ افعالی که انسان ضرورتاً باید تصمیم بگیرد و انجام دهد و چاره ی دیگری ندارد.
 - ◆ مثال:
 - ◆ نفس کشیدن که با آنکه علمی ارادی است ما چاره ای نداریم از نفس کشیدن
 - ◆ دراز کشیدن شخص مریض و تکان خوردن او: البته در حالتیکه فشارهای مزاجی او را وادار کند که این حرکات را انجام دهد نه اینکه با علم تفصیلی آنها را انجام دهد.
 ۳. افعال از روی عادت:
 - ◆ مثال:
 - ◆ دست کشیدن به ریش
 - ◆ بازی با تسبیح
 ۴. افعال باطل:
 - ◆ فعل هایی که انسان انجام می دهد ولی بدون غایت

○ جواب ۱: تبیین غایت و علت غایی این افعال

▪ مبادی افعال اختیاری:

□ شروع از طرف فعل:

۱. مبدأ فعلی / قوه عامله:

◆ = مکانیزم های سخت افزاری که در ما وجود دارد برای انجام دادن افعال.

◆ بیشتر به قوای موجود در عضلات گفته می شود.

۲. مبدأ ارادی:

◆ = باید اراده صورت بگیرد تا قوه عامله فعالیتش را انجام دهد

◆ برخی می گویند اراده چیزی جز شوق مؤکد نیست و لذا تنها سه مبدأ داریم. بیانات علامه در این بحث هم براساس وجود سه مبدأ

است.

۳. مبدأ شوقی:

◆ = تا شوق و محبت نباشد اراده صورت نمی گیرد.

◆ دقت شود که این قوه می تواند غضبی و یا شهوی باشد.

۴. مبدأ علمی:

◆ = مراد از این مبدأ، کل فضای علمی (دانش) ماست نه فقط تصور.

◆ دیگر ابعاد از آن چیزی نداریم نسبت به فعل.

▶ البته دقت شود که ممکن است پاره ای از علوم افعال ما باشند که خود آنها به این مبادی ۴ گانه نیاز دارند تا برسیم به

علمی که یا از علم به ذات و یا علمی که از بیرون بدست می آوریم و یا علم هایی که در ما قرار داده شده است نشأت

گرفته باشند.

◆ از طرف دیگر توجه شود که ذات علم عمل نیست و تابع اراده و شوق نیست:

▶ یعنی شما تنها می توانید اراده کنید که یک چیزی را بفهمید لذا خود آن علم تابع واقعیت است نه اراده شما. پس من می

توانم بخاطر هر انگیزه ای سراغ یک علمی برم نه اینکه اراده کنم علم را و اگر اراده ما درون آن علم دخالت کند، آن علم

دیگر علم نیست بلکه انشاء ماست.

► همینطور است در مورد شوق یعنی اینگونه نیست که علاقه و محبت ما گزاره ایجاد کند.

□ مباحث تکمیلی این مقدمه:

◆ نکته اول: بررسی برخی بیانات حکماء و مراد آنها

◇ در تعبیر حکمایی مانند ابن سینا، مساله برانگیختن شوق را به یک سری ویژگی های نفسانی انسان همچون عادت، ضجر از یک هیئت و ... نسبت داده اند.

◇ علامه می خواهند توضیح دهند که این بیان منافاتی ندارد با این بیان حکماء که ریشه مبدأ شوقی، مبدأ علمی است چراکه توضیح دادیم که در کنار مبدأ علمی، چیزهای دیگری مانند ضرورت طبیعت، عادت، مزاج بیمار و ... هم وجود دارد که در شکل گیری مبدأ شوقی اثرگذار می باشند.

► یعنی انتساب شوق به مبدأ علمیه مسلم است و اگر به چیز دیگر آنرا انتساب می دهند به این معنی نیست که منظورشان این است که صرفاً آن چیز نقش میدئیت را بازی می کند.

◇ به بیان دیگر اینها دارند این مساله را مطرح می کنند که شکل گیری بسته علمی گاهی از اوقات به کمک پاره ای از ویژگی های نفسانی انسان شکل می گیرد و در صد بیان عوامل شکل گیری مبدأ علمی هستند نه جایگزینی برای آن.

◆ نکته دوم: وضعیت این مبادی ۴ گانه در مجردات

◇ اینکه در وجود ما ۴ مبدأ وجود دارد بخاطر ویژگی هایی است که در ما وجود دارد که مهم ترین آن این است که ما حقایق مرتبط با عالم ماده هستیم.

◇ لذا اگر مثلاً حقایق علمی داشته باشیم که مرتب با ماده نباشند - مانند مجردات - تغییر و استکمال در آنها معنی ندارد و لذا ۱. مبدأ شوقی در آن ها بی معناست

- دقت شود درست است که در مورد خداوند متعال شوق وجود ندارد، ولی عشق و محبت وجود دارد. لذا اهل

معرفت تعبیری دارند با عنوان حرکت ایجاد حقیقی که طبق این مبنی است که اگر حب و عشق نباشد اصلاً پدیده عمل شکل نمی گیرد. همان استکمالی که در دل تکمیل است.

- ما چون شوق را علاقه مندی به امر مفقود معنی می کنیم می گوئیم در مورد خداوند متعال معنی ندارد.

- پس اگر شوق در مورد مجردات مطرح نیست، مبدأ دیگری مطرح است.

۲. و همینطور مبدأ عامله:

- چراکه ما بخاطر داشتن جسم و عضلات چنین مبدایی نیز داریم و نیازمند مبدأ مباشر فعل در خودمان هستیم.

- در اینجا هم دقت شود مراد از قوه ی عامله قوه ای است که با بدن و امثال آن ارتباط بگیرد و آلا هر فاعلی برای بروز دادن فعل های خودش نیازمند یک فرآیند و ابزارهایی است از جمله مجردات.

► بصورت کلی باید گفت که عدم وجود این مبادی در اینها بدین علت است که در کمال نهایی خودشان هستند و تغییر در آنها بی معنا است.

◇ لذا خداوند متعال و عقول و مفارقات دو مبدأ از ما کمتر دارند و برای شکل گیری افعال ارادی آنها تنها علم و اراده کفایت می کند.

► شاید مراد از ((کن فیکون)) نیز همین باشد چراکه همین ویژگی به این نکته می انجامد که تدریج معنی ندارد و به محض اراده فعل تحقق پیدا می کند.

■ کیفیت ترتب غایات مبادی بر خود آنها:

□ بررسی غایت هر یک:

◆ مبدأ فعلی:

◇ این یک فاعل طبیعی است و لذا اگر آنرا با فرآیند فعل لحاظ کنیم، غایتش همان منتهای حرکتش است.

► دقت شود که دو نوع حرکت طبیعی داریم:

۱. عناصر: حرکت هر یک از عناصر چهارگانه به سمت مطلوب خودش

۲. مرکبات: حرکتی که از مزاج مرکبات - که ساخته شده از مجموع عناصر است - پدید می آید مانند حرکت گیاه به سمت بالا یا حرکت دست به یک سمت که همه حرکت طبیعی هستند.

◆ البته توجه شود که اگر مزاجها بهم بریزد به نحو دیگری و تحت فشارهای دیگری حرکت می کند که آن

حرکت ها قسری است نه طبیعی.

► لذا اینگونه نیست که براساس علم فعالیت کند.

◇ البته نسبت به ما که لحاظ شود فاعل تسخیری است نه طبیعی.

◆ مبدأ ارادی:

◇ اراده را ایشان ادامه ی شوق لحاظ می کنند و لذا بصورت جداگانه از آن بحث نمی کنند

◆ مبدأ شوقی و علمی:

◇ رابطه ی غایت آنها با غایت مبدأ فعلی:

۱. یکسان:

- در اینجا مبادی سه گانه در غایت متحد می شوند.

- مثال: کسی که تخیل کند استقرار در یک مکانی را، سپس مشتاق به آن می شود و در نهایت به سمت آن برود.

۲. متفاوت:

- مثال: کسی که تصور می کند استقرار در مکانی را جهت دیدن دوستش

◇ مرتبط و توضیح دهنده همان بحثی که در فصل قبل گفتیم که غایت گاهی همان نهایت فعل است و گاهی مقارن و ملازم آن.

□ **اقسام مبدأ علمی:**

۱. گاهی از اوقات تخیل محض است:

◇ یعنی علم در رده ی وهمی حیوانی است

۲. گاهی اوقات تخیل ذیل تفکر است:

◇ یعنی علم مطابق با فضای انسان متعالی است

▶ البته این نسبی است نسبت به هر انسانی و هر اندیشه بالاتری پایین تر را ناقص می بیند.

▶ دقت شود در جایی که فکری است، تخیل هم وجود دارد چراکه باید جزئی شود تا به عمل بیانجامد لذا تخیل یا به تنهایی

است و یا به همراه تفکر

◇ عمل انسانی هم چه بسا به خدمت گرفتن اعمال حیوانی است در جهت درست.

□ **انحاء ایجاد شوق توسط صورت علمیه:**

۱. گاهی از اوقات این صورت علمیه ای که در نظر می گیرد، به تنهایی مبدأ شوق می شود:

◇ این همان چیزی است که یکی از مصادیق آن گزاف است.

◇ دقت شود مصادیق دیگری هم دارد که برآمده از قوه ی تفکر انسان است.

۲. و گاهی امور پیرامونی هم وجود دارد که بعلاوه ی آن صورت علمیه سبب می شود شوق ایجاد شود:

◇ مانند اینکه صورت علمیه شکل گرفته است ولی مخالف عادت ماست لذا سبب شوق نمی شود.

◆ پس گاهی اوقات عادت، قصد ضروری و گاهی خود این صورت علمیه خالی (مانند گزاف ها) سبب ایجاد شوق می شود.

■ **جواب به اشکال: غایت هر فعلی بحسب است**

□ روح این جواب: باید به مبدأ علمی و اینکه برخی از علم های ما تفصیلی تفکری نیست باید توجه کرد.

◆ توجه شخصی: علت غایی را همان علم می دانند در فواعل علمی

◆ لذا خیلی از مقدماتی که بیان شد در این استدلال کارکرد ندارد.

□ در تمام افعال ارادی ما غایت ویژه ی این مبادی وجود دارد و چیزی که موجب شده است برخی گمان کنند در پاره ای از افعال ما غایت وجود

ندارد، انتظار وجود غایت های مناسب با مبادی تفکری در آنها است.

◆ به بیان دیگر از آنجا که در برخی از افعال ما مبدأ اولیه ی علمی صورت تفکری نیست و بتبع آن هم غایت متناسب با مبادی تفکری محقق

نشده است، فکر می کنیم که این افعال غایت ندارند حال آنکه آنها هم غایت دارند ولی متناسب با مبادی خود.

■ **نکات مرتبط با این بحث:**

□ **اهمیت اینکه خیلی از اوقات علم تفصیلی نداریم در زندگی عملی ما:**

◆ اینکه علم به علم (علم تفصیلی) نداریم لازمه ی زندگی ماست چراکه اگر قرار باشد علم داشته باشیم به تمام کارهایی که می کنیم کار بسیار دشوار می شود.

◆ همین نکته در مورد فضاهای تربیتی هم جاری و ساری است:

◇ مانند افرادی که علم ندارند ولی نمازهایشان را بسیار خالصانه و خوب انجام می دهند.

▶ چراکه علم به علم مصیبت های عملی برای انسان پدید می آورد و کار را از طبیعی بودن می اندازد.

◆ یکی از آسیب های مطالعه احوال علماء نیز همین نکته است:

◇ انسان برگردد و بخواهد ((خودش)) را در این موقعیت ها ببیند.

◇ حال آنکه وقتی خودت را دیدی

▶ محدود می شوی

▶ و این باعث برگشت های ذهنی خسته کننده برای انسان می شود

▶ بعلاوه اینکه خلوصش را از او می گیرد.

□ **ناخودآگاه در فلسفه اسلامی:**

◆ بررسی چیزهایی که می تواند منظور روانشناسان از این واژه باشد:

۱. جاهایی که اصلاً نیاز به علم نداریم

▶ یعنی افعال غیرارادی مانند افعال نباتی و آثار جمادی

▶ در فلسفه اسلامی این معنی را قبول داریم چراکه در این افعال انسان از مبدأ علمی خود کاری را جلو نمی برد

۲. جاهایی که علم تفصیلی نداریم بلکه تنها علم اجمالی داریم:

▶ یعنی افعال ارادی که علم تفصیلی (علم به علم) در آنها وجود ندارد بلکه صرفاً علم اجمالی داریم

▶ این معنی را نیز در فلسفه اسلامی قبول داریم

۳. جاهایی که فعل ارادی است ولی کلاً علم نداریم، چه اجمالی و چه تفصیلی:

▶ این در نگاه فلسفه اسلامی مردود است چراکه انسان در مورد تمام افعال ارادی علمی خود دارای مبدأ علمی است و نمی

توان آنرا بدون علم تصور کرد.

▶ به بیان دیگر در حوزه ی حیوانی و انسانی (غیر از نباتی و جمادی) قطعاً افعالمان را خودآگاهانه انجام می دهیم منتهی می

تواند بنحو التفاتی باشد و می تواند هم به نحو عدم التفاتی باشد.

— یعنی خود این آگاهی هم دارای مراتب تشکیکی است.

– بخاطر همین خیلی درمان‌ها اینگونه است که باید برگردیم و به فرد نشان دهیم که مشکل از علم شماسست و در ذهن خود شماسست.

♦ مانند تصویری که ممکن است برخی از حوزه، خدا و مسجد داشته باشند.

▶ لذا اگر مراد از ناخودآگاه همین فضای عدم التفاتی است آنرا هم قبول داریم.

♦ جمع بندی: ما در فلسفه ناخودآگاه بدین معنا که علم نداریم را قبول نداریم و نهایت چیزی که قبول داریم این است که علم به علم (علم) (علم تفصیلی) نداریم چراکه مبدأ تمام افعال ارادی ما علمی است.

▪ **دلیل اشکال مستشکل: عدم توجه به جایی که علم اجمالی داریم و ملتفت به غایت نیستیم**

- در اغلب موارد، علم به غایت بنحو تفصیلی نداریم و سریع در ما رخ می دهد و بخاطر همین نکته فکر می کنیم که غایت نداریم.
- به بیان دگر عدم علم تفصیلی به غایت بمعنای عدم وجود غایت نیست.

○ جواب ۲: توجه به علم تفصیلی و علم اجمالی اندماچی

▪ این جواب در واقع اشاره به آخرین بحثی دارد که ذیل جواب ۱ بیان شد: دلیل اشکال مستشکل وضعیت مبدأ علمی ما بلحاظ اجمال و تفصیل:

۱. گاهی مبدأ علمی ما مبدأ تفصیلی باشد که در اینصورت غایت کاملاً مشخص است و آنرا می بینیم. ♦ ویژگی های این مبدأ:

◇ اولاً غالباً فکری عقلانی تفکری است و حالت انسانی بودنش پررنگ است.

◇ ثانیاً حالت یقینی در آن وجود دارد.

۲. گاهی نیز مبدأ علمی ما اجمالی است:

♦ ویژگی های این مبدأ:

◇ اولاً معمولاً تخیلی است

◇ ثانیاً ظنی است و یقین هم همراه آن نیست

▪ بسیاری از افعال ما براساس مطالعه غیر تفصیلی انجام می گیرد. در این موارد اغلب تصور می کنیم که برای افعال ما غایت وجود ندارد حال آنکه چون ما ماجرا را تفصیلاً ندیده ایم غایت آنرا متوجه نمی شویم.

○ اشکال مستشکل: وضعیت فعل های باطل

▪ = فعل هایی که به سرانجام نمی رسند

▪ اینها افعالی هستند که چون به پایان نمی رسند نتیجه اش حاصل نخواهد شد و لذا بدون غایت هستند.

○ جواب: خلط ثبوت و اثبات کرده اید

▪ توجه به تفاوت بین اینکه:

□ فعل چون باطل شده به غایت نرسیده و فاعل به غایتی که داشته دست پیدا نکرده است.

□ با اینکه اساساً فاعل در فعلش غایت ندارد و علت غایی او را به آن سمت نبرده است.

▪ افعال باطل مثال برای حالت اول هستند و لذا به هیچ روی نقض گفتار حکماء نیستند. یعنی غایت دارند ولی فعل شان ناقص مانده و غایت محقق نشده است

□ البته یک بیان دیگر هم وجود دارد و آن اینکه حرکت کلی عالم به نحوی است که همه به غایتشان می رسند که این بحث دیگری است چراکه ویژگی نظام احسن است و ربطی به این اشکال مستشکل ندارد.

▪ در اینکه فعلی باطل می شود و به نتیجه نمی رسد، عوامل مختلفی اثرگذار است:

۱. عوامل بیرونی و موانع خارجی

۲. برنامه ریزی که فرد انجام داده برنامه ریزی ای نباشد که او را به این غایت می رساند

۳. عدم کفایت ظرفیت فرد برای رسیدن به آن غایت

۴. ...

□ لذا فعل باطل قابلیت مطالعه بسیاری دارد بخصوص که در صحنه ی عمل و برنامه ریزی اثرگذار است.

• **مقدمات:**

○ **رابطه ی این فصل با فصل قبل:**

- این فصل در واقع یکی از مصادیق بحثی است که در فصل قبل صورت گرفت.
- دلیل جدا شدن آن از فصل قبل:
- این فصل در واقع ادامه فصل ۱۲ است ولی بدلیل اهمیتش جدا شده است.
- ◆ در فصل ۱۲ موارد مورد شبهه ای را بررسی کردیم که برخی فکر می کردند غایت ندارد و توضیح دادیم که هر کدام بحسب وضعیّت خودش دارای غایت است.
- ◆ در این فصل نیز به یکی از مواردی می پردازیم که در مقابل قول حکماء - ضرورت وجود علت غایی - قرار می گیرد که آن قول به اتفاق است.
- کسی که قائل به قول اتفاق شود از تمام الهیون جدا می شود برخلاف مباحث فصل قبل که ممکن است کسی جزو الهیون باشد ولی قائل به این باشد که آن موارد غایت ندارند.

○ **سوال این فصل:**

- ما نظریه ای در مباحث هستی شناسی داریم - نظریه اتفاق - که رابطه ای میان فعل و فاعل و غایت نمی داند. پس چگونه شما می گوید هر فعلی ضرورتاً غایت و علت غایی دارد؟
- چیزی که می خواهیم در این فصل اثبات کنیم: هیچ حرکتی (البته اگر فعل از سنخ حرکت باشد) بدون توجه ضروری و ذاتی به یک غایت محقق نمی شود و تمام افعال و حرکات هدف ویژه ای را دنبال می کنند و می خواهند به آن برسند.

• **برهان حکماء در ردّ اتفاق:**

○ **مقدمات:**

- ریشه ی تمام مسائلی که در مباحث علیّیت می گذرد از اصل قانون علیّیت بر می خیزد.
- به بیان دیگر تمام بحث هایی که اینجا صورت می گیرد مبنی بر پذیرش اصل قانون علیّیت است و لذا مصادره و دوری در برهان آورده شده صورت نمی گیرد.
- پس پذیرش قانون علیّیت شرط بحث در این مباحث است و بدون پذیرش آن بحث در اینجا صورت نمی گیرد و باید به مباحث قبل برگشت.
- **بررسی نحوه ی برخورد هر طرف از بحث:**
- طرف مقابل حکماء (قائلین به اتفاق) اگر یک مورد را هم اثبات کنند که فعل غایت ندارد و یا رابطه ضروری برقرار نیست، حرفشان ثابت می شود.
- در مقابل حکیم باید کلی سخن بگوید و لذاست که دنبال برهان می رود نه حلّ مثال.
- ◆ مورد به مورد علم نمی سازد هرچند ما را به سمت برهان سوق می دهد و حکماء دنبال یقین کامل هستند که در تمام ازمینه و امکانه ساری و جاری باشد.
- ◆ البته برای ذهن های معمولی شاید لازم باشد که موردی جواب داده شود و از کلیّات دست کشید هرچند کار سختی است.

○ **تقریر برهان حکماء:**

- تقسیم فرضی تمام اموری که در عالم رخ می دهد از منظر رابطه فعل و فاعل و غایت شان:

۱. **دائمی الوقوع:**

- همیشه فاعل فعلی را انجام می دهد و به غایت مرتبط با آن دست پیدا می کند.
- مشکل و بحثی در اینها نداریم با قائلین به اتفاق

۲. **اکثری الوقوع:**

- با توجه به پذیرش قانون علیّیت؛ در موارد اقلی که این فعل رخ نمی دهد و به غایت مدّ نظر نمی رسد حتماً معارضی وجود داشته است.
- پس این موارد هم تبدیل به موارد دائمی الوقوع می شوند با این توضیح که فاعل در فرآیند فعل وقتی مشروط باشد به عدم معارض تبدیل به دائمی الوقوع می شود یعنی دائمی الوقوع بشرط عدم معارض بالضروره است

۳. **اقلی الوقوع:**

- این هم برعکس اکثری الوقوع است و حکمش همان است.
- توضیح آن اینک:
 - ◆ اگر فرآیند فعالیت را با حفظ شرایطی که آن موارد اقل را سامان می دهد لحاظ کنیم، تبدیل به دائمی الوقوع می شود.
 - ◆ یعنی درست است که در نظام هستی کم است ولی اگر فرآیند را تبدیل کنیم به آن شرایط وقوع اقلی، همیشه رخ خواهد داد و دائمی بودن آن به همین معناست که اگر این شرایط باشد حتماً به وجود می آید.

۴. **متساوی الوقوع و لالوقوع:**

- اینجا هم بنا بر قانون علیّیت مانند موارد قبلی است و در هر طرف دائمی الوقوع است.

○ **نتیجه گیری:**

- درست است که بلحاظ میزان دانش ما ممکن است فکر کنیم دارد اتفاق صورت می گیرد، ولی بحسب واقع تمام افعال یک غایتی را دنبال می کنند.
- لذا باید بین اتفاق منطقی و فلسفی تفاوت بگذاریم:

(۱) اتفاق فلسفی (عالم ثبوت): همین حرفی که حکماء زده اند که اصلاً در نظام هستی فعل بدون غایت نداریم

(۲) اتفاق منطقی (عالم اثبات): از آنجا که منطق دنبال استلزامات ذهنی است، براساس دانش ما که تمام بسته علت را نمی تواند بشناسد و اکثراً درصدی از بسته علت را می شناسیم، برخی چیزها اتفاقی جلوه می کند.

◆ ذهن عرفی و منطقی آن اقلی الوقوع را می گوید ((اتفاق)) حال آنکه هر جا که ضرورت را نیابد اتفاق است.

◆ لذا

◆ قضایای لزومیّه و اتفاقیه داریم که بدین معناست که ذهن ما ضرورتی بین مقدمات و نتیجه نمی بیند در برخی قضایا.

◆ اگر روزی تمام علوم کشف شود، در آنجا کسی به لحاظ منطقی هم قائل به اتفاق نخواهد شد.

▪ بیان شخصی:

□ گیر این مثال های که قائلین به اتفاق می زند این است که علت غایی را علم فرد دانسته اند و لذا این نکته سبب شده است که غایت را همان

چیزی بدانند که فاعل علمی در علم خود لحاظ کرده بدانند حال آنکه ما در فصل ۱۱ نشان دادیم که اولاً غایت فعل با غایت فاعل متفاوت است و ثانیاً علم تنها بخشی از علت غایی است چراکه علت غایی مجموعه ظرفیت هایی است که در فاعل علمی وجود دارد.

□ گیرهای دیگر قائلین به اتفاق:

◆ عدم توجه به سایر فعل و فاعل ها و غایبات مرتبط با آنها.

◆ خلط اثبات و ثبوت

◆ بیان استاد: آنها اصلاً می خواهند بگویند احتمال بخشی از عالم است نه اینکه ما آنرا اینگونه می یابیم. یعنی ادعایشان این است که

ثبوت اینگونه است نه اثبات

• نظرات اتفاقیون و رد آنها:

○ مقدمات:

▪ بررسی نظریات بیان شده:

□ بررسی انتساب های صورت گرفته:

◆ دقت شود که از افرادی که قبل از افلاطون می زیسته اند خیلی بیانات کمی مانده است

◆ بعلاوه اینکه طبق بیان شیخ اشراق اینها عارف بوده اند و از زبان رمزی استفاده می کرده اند که این زبان رمزی باعث مشکلاتی در آیندگان شد. یعنی هر کسی از ظن خود شاید یار آنها.

◆ لذا نمی شود براساس ظاهر بیانات آنها مطالبی را به آنها انتساب داد.

□ خوب بود که از نظریات جدید هم نقل می شد و مورد بحث و بررسی قرار می گرفت.

▪ بررسی محدوده ی جریان ردیه های بیان شده:

□ دقت شود پاسخ هایی که داده می شود ردی است بر هر نظری که تصادف در آن راه دارد هرچند تنها گوشه ای از آن نظریه

□ و این ردیه ها، رد نظریاتی نیستند که بدون اینکه قائل به تصادف شوند خودکفا بودن عالم ماده را تثبیت می کنند لذا برای رد آنها نیازمند متمیم هایی در استدلال هستیم..

◆ به بیان دیگر این ردیه ها نمی توانند نظریاتی که تصادف در آنها وجود ندارد ولی می خواهد انکار ماوراء طبیعت کنند را رد کنند.

▪ نظریات قائلین به اتفاق:

(۱) *قلیلی از آنها: نظریه اتفاق بمعنای نفی علت فاعلی است*

◆ اینها شاخ به شاخ با قانون علیت شده اند و از آنجا که قانون علیت خیلی واضح است کمتر کسی قائل به این قول شده است

(۲) *کثیری از آنها: نظریه اتفاق بمعنای نفی ضرورت علت غایی است*

◆ توضیح قول آنها:

◆ یعنی این گروه قائل به این هستند که علت غایی می تواند وجود داشته باشد ولی ضرورت ندارد وجود آن برای هر فعل و فاعلی

◆ بحث آنها این است که حرکات غیر هدفمندی دارد نظام عالم را کنترل می کند.

◆ انگیزه های قول به اتفاق در عین پذیرش علت فاعلی:

۱- انکار فرجام

۲- انکار آغاز عالمانه

◆ جمعیت آنها در دنیا:

◆ از این گروه به وفور در دنیا پیدا می شود:

▶ اندیشه های داروینی و شعب مختلفی که اصلش به همین قول بر می گردد

▶ انتخاب طبیعی

▶ جهش هایی که در طبیعت قائل هستند

▶ و ...

◆ متأسفانه خود ما هم بحسب زندگی متعارف خودمان همین عقیده را در زندگی خود داریم و فکر می کنیم خیلی از حوادثی که

برای ما رخ می دهد اتفاقی است حال آنکه اینک چرا ما امروز اینگونه هستیم حتی به سانتی متر و میلی مترش هم با علت بوده است.

- ▶ از طرف دیگر ما خدا را در دل ابهامات خود می یابیم حال آنکه خدا همه جا هست و برای یافتن او نیازی به ابهام نداریم. خداوند متعال تمام کارهایش را براساس اسباب انجام می دهند.
- ▶ بنظر بخاطر همین اتفاق - اینکه در ظاهر و با نگاه ذهنی اتفاق در زندگی روزمره مان داریم - است که قائل به تصادف شده اند و آن را در تمام زندگی مان تسری داده اند.

◆ اهمیت پرداختن به این گروه:

◇ لازم است که پرداختن به این دیدگاه بسیار مبسوط صورت گیرد چراکه نیاز زمانه است

▶ پرداختن به این بحث خیلی مهم است.

▶ اگر قائل به اتفاق شوید کاوش های اندیش گرایانه می خشکد

◆ نحوه ی پرداختن به آن:

◇ باید ابتدا تمام ظرفیت های فلسفی که داریم اینجا جمع کنیم

◇ سپس با کمک آنها نشان دهیم اینگونه اندیشه ها بالواقع خرافی اند نه علمی

◇ در نهایت این ذهنیت خرافی بودن این اندیشه ها را باید شایع کنیم: این از ویژگی های تمدن اسلامی است.

○ **تقریر قول آنها:**

▪ **ذیمقراطیس: کینونت عالم اتفاقی است**

- اجسام عالم ساخته شده اند از اتم های نشکنی که در یک خلأ غیر متناهی پخش شده اند که ویژگی آنها این است که در طبیعت مشاکلند، در اشکال مختلف و همیشه در حال حرکتند.
- بصورت اتفاقی این ها با هم تصادف کرده اند و در هیئت خاصه ای ایستاده اند که عالم شکل گرفته است.
- البته بعد از آن اتفاق رخ نداده است ولی اصل و بنیان عالم اتفاقی است.

▪ **أنبأذؤلس: تکون اجرام و مرکبات از عناصر اتفاقی است**

- ایشان یکی از ۵ فیلسوف زمان های قدیم است.
- بیان او: این مرکباتی که شکل می گیرند یا شایستگی بقاء ندارند که نابود می شوند و یا شایستگی بقاء دارند که باقی می مانند و بعد از بقای آنها یک سیستم و شاکله ای شکل می گیرد که براساس آن عمل می کنند.

○ **بررسی ادله ی آنها و رد آنها:**

۱. بررسی دلیل غایتمندی:

□ **تقریر استدلال: رویه دلیل غایتمندی است که در خیلی از فواعل موجود نیست**

◆ رویه = تأمل، تفکر و گزینش

◆ یک نوع علم ویژه و خاص است و لذا اخص از علم است

◆ آن چیزی که شیء را غایت مند می کند، تأمل، تفکر و گزینش است و لذا اگر جایی تفکر وجود نداشته باشد هدفمندی و غایت هم وجود ندارد.

◆ در طبیعت هم وضع به همین منوال است.

□ **رد آن: رابطه ی ذاتی ای میان رویه و غایتمندی وجود ندارد**

◆ محل اثرگذاری و کاربست رویه:

◆ رویه تنها در برخی فواعل و آن هم در شرایطی ویژه بکار می آید: آن جایی که با فاعل علمی ای روبرو هستیم که در یک فضای انتخاب و تردیدی قرار گرفته است و باید یکی از آنها را انتخاب کند.

◆ نتیجه ی این کارکرد خاص رویه:

◆ لذا ذاتاً غایتمندی با رویه گره نخورده است چرا که

▶ بسیاری از فواعل علمی را می بینیم که در آنجا اگر رویه صورت گیرد اساساً کار خراب می شود

– مانند

◆ فواعل علمی که بالملکه کار می کنند.

◆ تمام فنون و حرف اینگونه هستند.

▶ در امور طبیعی هم همین گونه است.

◆ بیان شخصی:

- ▶ درست است که رویه در برخی جاها می آید به فاعل کمک می کند برای رسیدن به غایت در عالم اثبات ولی در عالم ثبوت ارتباطی میان رویه و حتی علم با غایتمندی وجود ندارد.
- ▶ به بیان دیگر شما اصلاً دلیلی نیاورده اید برای این رابطه ی ذاتی که ما بخواهیم آن را رد کنیم.

◆ گسترش بحث به علم:

◆ باید توجه کرد که نه تنها غایتمندی را نباید به رویه گره زد بلکه به علم هم نباید آنرا گره بزینیم.

◆ اساساً مساله تروی و بالاتر از آن علم هیچ رابطه ی ذاتی با هدفمندی ندارد.

▶ البته درست است که اگر علم باشد ما را به سمت یک هدف و غایت ویژه پیش می برد و علم در مجموعه ی علت غایی

اثرگذار است ولی در هدفمندی یک چیز اثرگذار نیست.

◆ دقت شود که در این فصل نمی خواهیم کل علت غایی را درست کنیم بلکه صرفاً می خواهیم نظریه تصادف را رد کنیم و بگوییم

ضروری است رابطه ی فعل و فاعل و غایت.

۲. بررسی حرکت دوگانه ی طبیعت به سمت خیر و شر:

□ تقریر استدلال: بی حساب و کتاب بودن عالم ماده بخاطر وجود شرور در آن

- ◆ وضعیت نتایجی که از اعمال افعال طبیعی مشاهده می کنیم:
 - ◇ گاهی به طرف خیر و صلاح می رود
 - ◇ و گاهی به سمت شرّ و فساد که خود شما در مورد آنها می گوئید اینها مقصود بالذات طبیعت نیستند.
 - ◆ لذا حالا که طبیعت گاهی بدون دلیل به سمت شرّ و فساد می رود که غایتش نیست، به طرف خیر و صلاح رفتن طبیعت هم ابتدائاً در نهادش مشخصاً و معیناً نهفته نیست و اتفاقی به آن سمت می رود.
 - ◇ یعنی در پیش روی طبیعت دو مسیر لا علی التبعین نهاده شده که اتفاقی یکی از آنها را انتخاب می کند.
 - ◇ بیان دیگر: بدون دلیل خاصی از فواعلی که در طبیعت داریم خیرات و شرور بر می خیزد و این نباید منجر به این شود که وقتی خیرات از آن بر می خیزد این توهم برای ما بوجود بیاید که فواعل طبیعی بنحو غایت مند ما را به اینجا رسانده اند.
 - ◇ بیان شخصی: چگونه ادعا می کنید وقتی به سمت خیر می رود به غایتش رسیده در صورتیکه بدون حساب و کتابی گاهی به شرّ می انجامد و گاهی به خیر.
 - ◆ پس رابطه ی ضروری بین فعل و فاعل و غایتش نیست.
 - ◆ مثال خوب: در عالم خواب انواع خواب های اشتباه می بینیم، حالا که یک خواب درست دیدیم نمی توانیم بگوییم روی حساب بوده چراکه آن همه خواب بی حساب و کتاب دیده ایم پس خواب به کلی بی حساب و کتاب است.
 - ◇ یعنی توجه به بی نظمی نشان می دهد که نظمی که شما مشاهده می کنید از روی بی نظمی بوجود آمده است و نه از روی نظم

□ ردّ آن:

۱. در ساحتی که خدا را قبول داریم بعنوان علت فاعلی ماورای ماده:

◆ توضیح محلّ بحث:

- ▶ بحث سر ابطال علت غایی است یعنی بحث در جایی است که علت فاعلی را قبول دارد ولی علت غایی را قبول ندارد.
- ▶ بعد باید دید که چه علت فاعلی را فرد قبول دارد که براساس آن علت غایی را رد می کند؟

– اگر علت فاعلی الهی را قبول دارد این پاسخ قابل طرح است. چراکه وقتی ما مبحث شرور را در الهیات بمعنی الاخص حل می کنیم، براساس خداوند سبحان آن حرف را می زنیم که تنها شرّ قلیل وجود دارد. (بحثی که در بخش دوم ردیه بیان شده است)

– ولی اگر علت فاعلی را مثلاً مادی بگیرند، این بیان مکفی نیست و باید مطالب دیگری را هم اضافه کرد.

۱- فعل کامل نشده ی بسیاری از افعالی که مشاهده می کنیم، بخاطر موانعی است که وجود دارد و سبب می شود فعلشان کامل نشود و به نتیجه و غایت برسد.

▶ لذا بخش زیادی از مصادیقی که فکر می کنید در ظاهر بی نظمند در واقع بی نظم نیستند بلکه افعال باطلند که به سر منزل مقصود نرسیده اند.

۲- در مورد شرور هم توضیح خواهیم داد که در کنار خیرات کثیر معنی دار هستند و به همین خاطر در عالم رخ می دهند.

▶ یعنی اگر به این فرد نشان دهیم که همه چیز براساس خیرات است مشکل این فرد برطرف می شد. پس در صورت عدم قول به تصادف هم شرور معنی دارد.

– لذا باید جایگاه شرور در قضای الهی را نشان او دهیم.

◆ توضیحات مباحثه ای:

▶ بنظر می رسد که مستشکل شرّ و خیر را ((خود غایت)) معنی کرده که اگر اینگونه باشد استدلالات نیازمند متمیم هایی هست.

۱- قسمت اول جواب علامه: برخی شرور را باید عدم رسیدن به غایت معنی کرد در برخی موارد

۲- قسمت دوم جواب علامه: خود شرور هم غایت دارند ولی بحسبه

– در واقع علامه اشکال را به این معنی که غایت متفاوت است قبول کردند ولی گفتند که غایتی که شما انتظار دارید از خیرات نباید از شرور انتظار داشته باشید.

◆ بیان شخصی: اصلاً بی نظمی نیست که شما نظم ها را با آن مقایسه می کنید.

۲. در ساحتی که خدا را بعنوان علت فاعلی قبول نداریم:

◆ فروض آن:

۱- یا کلاً علت فاعلی را قبول ندارند

۲- یا علت فاعلی را قبول دارند ولی آنرا در ماوراء طبیعت دنبال نمی کنند

◆ جواب:

۱- بنایی: (عدم اثبات خدا)

– اگر خدا را هم قبول نکنید چون هستی براساس نظام علیّت جلو می رود، هرج و مرجی در ناحیه علت غایی نداریم.

– برهانی که حکماء در صدر فصل استفاده کردند

۲- مبنایی: (اثبات خدا)

– در بحث آخر فصل که توسط استاد طرح شده است توضیح داده شده

۳. بررسی برخی مصادیق و نمونه ها:

□ تقریر استدلال: نگاه جزء نگرانه به طبیعت و دیدن تنافی ظاهری در عملکرد آنها

- ◆ ما گهگاهی طبیعت های واحد مانند حرارت را مورد مطالعه قرار می دهیم و می بینیم که آثار مختلف که گاهاً متناقض هم هست از آن بروز می کند:
 - ◇ گرم کردن هوا،
 - ◇ سرد کردن هوا (یخچال هایی که با نفت روشن می شد)،
 - ◇ یکبار آب می کند
 - ◇ و یکبار بخار
 - ◇ و ...
- ◆ لذا رابطه ی ضروری بین فعل و فاعل وجود ندارد و هر یک از اینها می تواند از فاعل سر بزند.

□ رد آن: نگاه کل نگرانه

- ◆ ما براساس قاعده الواحد نمی توانیم این معنی را بپذیریم که از طبیعت واحد آثار مختلف سر بزند و دلیل اینکه آثار مختلف می بینیم این است که طبیعت واحد را در یک مجموعه قرار می دهید و آن طبیعت واحد بخاطر بودن در آن مجموعه این اثر را بروز می دهد.
 - ◇ لذا اگر امور پیرامون را حذف کردید می بینید که اثر واحد می دهد.
- ◆ نکته: قاعده الواحد چنانچه در ناحیه فاعل جریان دارد، در ناحیه غایت هم حضور دارد.
 - ◇ صدرا بحث هایی مانند الاخس فالاحس را آورده که در فصل ۱۱ توضیح آن گذشت ولی خیلی قاعده الواحد را در جانب غایات پیاده نکرده است.
 - ◇ ذیل غایات الغایات بودن خداوند متعال در بحث های قبل نیز به این نکته توجه کرده ایم.

• جمع بندی:

- طبق مباحث مطرح شده در این فصل و فصل قبل، رابطه ضروری بین فعل، فاعل و غایت وجود دارد و هرج و مرج در ناحیه علت غایی و غایت نداریم.
 - و اگر در جایی اینرا نمی بینید در ظاهر بدلیل این است که به علل حقیقی و اسباب حقیقی توجه نکرده اید.
 - دقت شود که همانطور که مطرح شد، ما در استدلالات می خواهیم اتفاق و تصادف را رد کنیم و نمی خواهیم هوشمندی و مبدأ فاعلی الهی را تثبیت کنیم.
 - اینکار را در نکات پایانی انجام می دهیم.
 - اگر با قبول ترتیب دائمی که بین فعل و غایت وجود دارد، بخواهیم به ضرورت علی و معلولی بودن آنها (اینکه ضرورتاً با هم رابطه ندارند) شک کنیم؛ اساساً باید برگشت و در علت فاعلی بودن آنها هم شک کرد که در اینصورت بحث ما بر می گردد به رد اصل قانون علیت که این فرض ما بود.
 - پس با اثبات دوام آن علیت را درست کرده ایم.
 - اشکال شخصی: دوام ضرورت را نمی رساند چه در ناحیه علت فاعلی و چه در ناحیه علت غایی چراکه اعراض لازم هم دوام دارند ولی ضرورت ندارد.
 - جواب مباحثه ای: همانطور که در مباحث قبل دیدیم عرض لازم هم از ذات بر می خیزد و همین برای ضرورت داشتن کفایت می کند. یعنی در نهایت می توان از دوام ضرورت و از ذات برآمدن را فهمید حالا یا بنحو ذاتی و یا بنحو عرض لازم.

• نکات پایانی:

○ رد نظریه تصادف بصورت کلی:

- از آنجا که نظریه تصادف را در جاهای مختلف می توان پیاده کرد باید استدلالی آورد که من رأسه تصادف را رد کند.
 - یعنی رد نظریه تصادف در هر جایی که استشمام بوی تصادف شود مانند اعتباریات، رویاها و ...
 - روح نظریه تصادف در هر کجا که باشد مستبطن این معنی است که از مبدأ واحد ذاتاً جهات کثیری - دست کم دو جهت - امکان پذیر است.
 - این بیانی است که در کلمات آقایان پیدا می شود.
 - دلیل این بیان:
 - ◆ تصادف بمعنای گزینش یک طریق بر طریق دیگر است.
 - ◆ توضیح اینکه ما از قائل به تصادف می پرسیم
 - ◇ آیا این تصادفی که شما می گوئید به این معنا هست که آن چیز بتواند حداقل دو شکل پیدا کند؟ اگر قائل به تصادف به هر نحوی باشد در اینجا باید بگوید ((بله))
 - ◇ بعد سوال می پرسیم چرا این آری و دیگری نه؟ چه شده است که فاعل اینرا انتخاب کرده است و دیگری را نه؟
 - معنای این اتفاق هم ترجیح - غیرعالمانه البته - بلا مرجحی است که در دل آن ترجیح بلا مرجح است که نتیجه ی پذیرش آن، ابطال اصل قانون علیت است.
 - لذا راه یافتن نظریه تصادف در هیچ کجا امکان پذیر نیست و اساساً نظریه تصادف امکان پذیر نیست.

○ اثبات فاعل الهی ماورای طبیعت:

▪ وضعیت بحث های گذشته:

- طبق بحث های گذشته اثبات کردیم که همه چیز براساس قانون علیت است ولی این بحث ها باعث اثبات مبدأ هوشمند برای این تحولات نمی شود یعنی طبق این بحث ها تنها علیت اثبات شد حال آنکه فردی می تواند بگوید این علیت تنها در ماده جریان دارد و ماورای طبیعت چیزی وجود ندارد.

□ به بیان دیگر نتیجه بحث قبل این می شود که هر ذره ای جهتی را طی می کند و صحبتی در مورد دلیل این جهت گیری نشد.

◆ لذا دلیل این جهت گیری می تواند موارد مختلفی باشد:

۱- درون خود این مجموعه جهت نهفته است: این قول می گوید از سیستم های درونی است و اصلاً ماوراء الطبیعه مطرح نیست

۲- در ماورای این مجموعه این جهت نهفته است که به آن تزریق می کند: ما برای بحث های الهیاتی خود باید این نظر را تصویب

کنیم که بیانات قبلی مکفی آن نیست.

□ این بحث نیازمند این بود که در فصل مجزایی به آن پرداخته شود.

■ علت عدم بحث حکماء از آن در اینجا:

□ علت اینکه فیلسوفان آنرا در اینجا طرح نکرده اند این است که این بحث از مباحث الهیات بمعنی الاخص است چراکه در جواب این سوال می

خواهیم توضیح دهیم که جهان پیش روی ما که یک مصداق است چرا اینگونه است؟

■ نحوه ی پاسخ دادن به این پرسش:

۱. لمّی:

◆ در الهیات بمعنی الاخص با اثبات واجب الوجود و صفات او، این پرسش جواب داده می شود.

◆ در آنجا نشان خواهیم داد که وقتی در راس هرم هستی چنین فاعل هوشمندی وجود دارد، تمام هستی دارد بنحو هوشمند بطرف غایاتی هوشمند حرکت می کند.

◆ نکته جالب توجه در این نحوه ی پاسخ دادن این است که بین ویژگی های فاعل با غایت ارتباط تنگاتنگی وجود دارد و مساله غایت فعل،

فاعل و علت غایی گره عمیق خورده است با وضعیتی که در علت فاعلی فعل وجود دارد

◆ یعنی برای این جهان باید غایتی را تصویر کنیم که متناسب با فاعلی با چنین صفاتی باشد

◆ به بیان دیگر وقتی مبدایی در آن عظمت تصویر می کنیم، باید غایتی تصویر کرد متناسب با عظمت او.

▶ پس نوع معاد شناسی و فرجام شناسی ما بر می گردد به نوع خداشناسی ما و اگر ما عمیقاً خداوند سبحان را بشناسیم، می

توانیم مسائل مهمی را در فرجام هستی شناسایی بکنیم.

▶ لذا برای فهم انتهای کار باید ابتدای کار را خوب متوجه شویم.

◆ همین نکته در مورد تمام خداشناسی ها مانند خداشناسی کلامی هم وجود دارد. یعنی شما هر جوری که مبدأ را تصویر کنی،

غایت هم به تناسب همان رنگ می خورد.

۲. اِتی:

◆ مشکل عام الورد این روش در صورت عدم توجه:

◆ نباید استدلال ما در اینجا بنحوی باشد که به دور بیانجامد:

▶ یعنی نباید در این بحث برای اثبات مبدأ الهی و هوشمند از چیزهایی استفاده کنیم که بعداً بخواهیم همان زیر مجموعه

ها را براساس آن سامان دهیم.

◆ یعنی اگر می خواهیم بدون توجه عمل کنیم، نباید بنحو کشف اِتی (مطالعه در جهان) اینکار را بکنیم بلکه باید بنحو لمّی جلو

برویم.

▶ کار اصیل حکمی کار لمّی است که باعث می شود در زیر مجموعه دچار در دسر نشویم.

◆ روش های آن:

۱- توجه به پدیده های غیر توجیه پذیر از طریق سیستم های مادّی مانند:

▶ علم: علامه و شهید مطهری در اصول فلسفه و روش رئالیسم روی همین نکته دست گذاشته اند.

▶ وحدت و کثرت

۲- برهان نظم:

▶ مشکلات این برهان که باعث شده حکماء از آن خیلی استفاده نکنند:

- برهان نظم برای اثبات ((توحید)) کفایت نمی کند و صرفاً برای اثبات ناظم خوب است لذا اگر توجهاتی نشود به

ثنویت می رسد مگر اینکه گفته شود نظم با ثنویت نمی سازد و بحث های کلامی آنجا را طرح کنیم.

- که باز هم در اینصورت نظم مادّه اولیه را حل نمی کند و نهایتاً به این می رسد که یک ناظم است در کنار موادّ

اولیه که به آنها نظم داده است.

◆ به بیان دیگر مبدأ زایش مادّه اولیه براساس این برهان توضیح پذیر نیست حال آنکه توحید ناب این است

که خداوند متعال کلّ بنیان عالم مادّه را تشکیل داده و نه فقط نظم آنرا

▶ توضیح مختصر برهان نظم:

- برهان نظم نشان می دهد که مبدأ شکل گیری این صور و غایت اینها باید هوشمند باشد که البته تقریر برهان

نظم مهم است در این میان.

- تقریر مدنظر استاد: فارق از بحث احتمالات، عقل بدیهی محال می داند نظم بدون ناظم را.

◆ سطح اولیه اعتقاد همه به همین نحو است و این بحثی محکم است و نمی توان خلل در آن وارد کرد.

◆ چراکه نظم امری نفسی است و اینگونه نیست که در مقایسه با ما نظم باشد.

○ عناوین قابل پیگیری در مورد علت غایی:

۱. تفکیک غایت فعل، غایت فاعل و علت غایی

۲. ضرورت غایت فعل، غایت فاعل و علت غایی

۳. تطبیق مباحث مرتبط با این سه در انواع فواعل:

□ = اقسام متفاوتی که برای علت فاعلی مطرح شد

□ بیشتر بحث‌ها حول و حوش علت فاعلی علمی است و باید حول

◆ سایر فواعل مانند فواعل طبیعی

◆ و صور متعدّد دیگر فاعل علمی (مانند فاعل بالقصد) بحث شود.

□ + فعل‌های باطل

۴. مراتب متعدّد غایات تا به غایت الغایات رسیدن

▪ همین‌ها نشان می‌دهد که مباحث حول غایت به بیان صدرا جزو اشرف مباحث حکمت است.

• **مقدمات:**

- فصل ۱۴ و ۱۵ دو قسم دیگر از علت که عبارتند از علت مادی و صوری را مورد بحث قرار می دهند.
- بعضی بحث های اینجا مانند اشکالات به طبیعیون بحث های مهمی هستند در این زمانه که نیازمند کار بیشتر هستند.

• **علت مادی:**

○ **اثبات و توضیح آن:**

- اشیائی که در عالم داریم نسبت به کمالات خود دو گونه دارند:

۱. **موجودات تک وضعیتی:**

- ◆ = موجوداتی که تغییر در آنها راه ندارد
- ◆ همه کمالات آنها بنحو بالفعل موجود است و حالت بالقوه ای نسبت به کمال ثانی ندارند:
- ◆ این دست از موجودات اگر ممکن باشند تنها نیازمند علت فاعلی و غایی هستند
- ◆ **؟** سوال شخصی: اگر ممکن نباشند (خداوند متعال) دیگر علت فاعلی یا غایی نمی خواهند؟! و نیازی به علت مادی و صوری نیستند

۲. **موجودات دو وضعیتی:**

- ◆ = موجوداتی که تغییر در آنها راه دارد
- ◆ برخی از موجودات هستند که دست کم نسبت به پاره ای از کمالات ثانی حالت بالقوه ای دارند
- ◆ یعنی در بحث در مورد آنها، یک ایجاد ذات داریم و بعد از آن نسبت به کمالات آتی حالت بالقوه ای دارند
- ◆ در اینجور موجودات بحسب برهان قوه و فعل ما حتماً یک جوهر مادی داریم:
- ◆ اشاره به مباحثی که در فصل ۵ مرحله ۶ داشته ایم برای اثبات علت مادی (برهان قوه و فعل): **فصل ۵: ماهیت ماده**
- ◆ برهان قوه و فعل به ما اجازه نمی دهد این قابلیت ها را تحلیل ببریم به همین فعلیتی که موجود است و حتماً باید در اینجا یک جوهری باشد که پایگاه استعدادها و قوه ها باشد.
- ◆ البته در مورد نحوه ی تحقق آن نکاتی هست که در مرحله ۶ گذشت و در مرحله بعد هم به آن خواهیم پرداخت.
- ◆ این جوهر مادی دو گونه است:

- ۱- ثانیه: حقیقتی که از یک جنبه فعلیت دارد و از جنبه دیگر قوه ولی کل این مجموعه نسبت به فعلیت های آتی که در آینده می آیند حالت قوه ای و پذیرندگی دارد.
- ماده ثانیه = ما لیس بالاولی

– همین ماده وقتی تحلیل شود ما را به ماده ی اولی می برد

- ۲- اولی: با توجه به همین فعلیت هایی که الان به همراه ماده ثانیه هست، متوجه می شویم که پیش از خودش یک حقیقت جوهر مادی وجود داشته است که قابلیت پذیرش این فعلیت ها را داشته است. لذا وقتی مساله را تحلیلاً به عقب بر می گردانیم، بحسب برهان قوه و فعل باید برسیم به جوهر خالص مادی که شرط موجودیت آن در خارج همراهی آن با فعلیت است.

– توضیحاتی پیرامون تحقق ماده ی اولی در خارج:

- ◆ دقت شود که ماده ی اولی فعلیت عامه و مرحله ای از موجودیت را دارد (قوه ی محض بودن از منظر هویت قوه ای) اما این فعلیت اگر بخواهد در خارج محقق شود باید همراه با فعلیت خاصه (فعلیت در مقابل قوه) همراه شود.
- ◆ پس قوه چیزی جز ضعف فعلیت نیست: فعلیت ((شدن)) که ضعیف ترین و یا یکی از ضعیف ترین فعلیت هاست زمانی که به فعلیت اطلاق در قالب تشکیک شکن وارد می شود
- ◆ لذا ماده ی اولی خالص در خارج نداریم و همیشه بنحو تحلیلی آنرا می یابیم.
- ◆ بیان شخصی: با همان بحثی که در وحدت و کثرت بیان شد (وحدت اطلاق و تقيیدی) می توان اینجا را توضیح داد؛ فعلیت اطلاق و تقيیدی
- آوردن تمثیل برای فهم بهتر: مساله عرض که در کنار جوهر متحقق می شود خیلی این مساله را به ذهن نزدیک می کند
- ◆ همین که اعراض می خواهند بهره ای از فعلیت اطلاق پیدا کنند باید در کنار فعلیت جوهری قرار بگیرند و گرنه خودشان نمی توانند فعلیت اطلاق پیدا کنند

○ **تقریر علیت ماده اولی و ثانیه:**

- علیت آنها در مقایسه با کلی است که از آن و صورت درست می شود و گرنه نسبت به صورتی که در کنار آن قرار می گیرد نه تنها رابطه ی علی ندارد بلکه معلول آن است.
- نحوه ی معلولیت آن: توضیح آن گذشت که صورت شریک العلة عقل مفارق است برای ماده

▪ مثال:

- ماده‌ی اولی در مقایسه با جسم که متشکل از ماده‌ی اولی و صورت جسمیه است، علت محسوب می‌شود
- ماده‌ی ثانیه جسم در مقایسه با آب که متشکل از ماده‌ی ثانیه و صورت نوعیه است، علت محسوب می‌شود

○ نظر برخی طبیعیون و رد آن:

▪ **تقریر نظر آنها:**

- طبیعیون = دانشمندان علوم طبیعی از قدیم تا امروز
- علت منحصر در علت مادی است و سایر علل ثلاثه نداریم
- ◆ توجه شود که مرادشان از ماده نیز ماده ثانیه است که احتمالاً به جنبه‌ی پذیرندگی آن نیز دقت نمی‌کنند.
- ◆ لذا مرادشان همان ماده‌ی ای نیست که حکماء طرح می‌کنند.
- ◆ هویت این بیان آنها: خودکفایی ماده در فرآیند علیت
- ◆ مقداری در مورد آن در انتهای فصل قبل ذیل نکات تکمیلی بحث شده است
- بررسی دیدگاه آنها در مورد علل دیگر:

◆ علت غایی:

◆ علت غایی بالکل نداریم و هرج و مرج در این حیطة جریان دارد.

◆ علت فاعلی:

◆ دقت شود که اینها ممکن است علت فاعلی را نیز قبول داشته باشند ولی می‌گویند همین ماده علت فاعلی است.

▶ بیان شخصی: در مصداق همه چیز را حصر در ماده می‌کنند.

◆ البته این بیانشان در حقیقت به انکار علت فاعلی می‌انجامد چراکه می‌دانیم علل مادی محض نمی‌توانند فاعلیت داشته باشند

◆ علت صوری:

◆ در دیدگاه طبیعیون چه در قدیم و چه در جدید آنچه محل پذیرش است ماده است و اشکال:

▶ اینکه طبیعی‌ها دان‌ها علت صوری را رد کرده‌اند، منظور تلقی جوهری حکماء از صورت است وگرنه اشکال را قبول دارند

که در تلقی فیلسوفان می‌شود چیزی شبیه به اعراض.

▶ بیان آنها مقداری نزدیک می‌شود به بیان شیخ اشراق:

– برای تشکیل انواع آنچه ضروری است ماده است و یک سری پیوست‌ها که ضرورت ندارد جوهر باشند.

– از طرف دیگه ماده اولی به سبکی که مشاء می‌گویند را قبول ندارند و قائل به این است که ماده اولی همان جسم

است: چراکه تنها برهان فصل و وصل را بیان کرده‌اند و آنرا در تثبیت ماده اولی کافی ندانسته است و برهان قوه و

فعل مدنظر ایشان نبوده است.

◆ طبق نگاه آنها در نگاه اتمی خیلی شدید ما چیزی غیر از اتم‌ها (اجزای صغار سلبه) به اضافه‌ی حرکت اینی و یک سری آرایش

ها نداریم.

▪ **رد آن:**

۱. نقضی (مواردی که با نظریه آنها نمی‌توان توجیه کرد):

۱- گیاهان و انسان‌ها بمعنای اثرات یک کل که بیش از اثرات تک تک اجزاء است:

◆ در این دیدگاه پدیده‌هایی مانند گیاه و انسان اصلاً قابل پذیرش و تحلیل نیست.

◆ یعنی هویت واحد انسان که دارای آثار جدیدی است که در اجزاء وجود ندارد.

۲- مسائلی مانند علم:

◆ بعلاوه اینکه یک سری مسائل مانند علم را اصلاً نمی‌توان با این دیدگاه تحلیل کرد.

۳- علت فاعلی:

◆ اساساً در موجودات مادی طرح علت فاعلی بمعنای پدیدار کننده‌ی وجود قابل پیگیری نیست.

۲. حلی:

۱- ماده موجد نیست:

◆ **تطبیق آن در فضای مشائون:**

▶ ماده حتی به تلقی که آنها دارند، نسبت به اموری که می‌خواهد در آینده شکل بگیرد جنبه صرفاً قابلیت و قوه‌ای دارد.

– یعنی وضعیت ما نسبت به آینده حالت بالقوه‌ای و امکانی است و ماده حالت فقدان دارد نسبت به پدیده آینده.

– دقت شود که حتی خود چینی‌های می‌خواهد شکل بگیرد که از قبل نبوده است.

▶ سوال این است که چگونه می‌شود یک امری که نسبت به امر دیگر فقدان محض است معطی آن باشد؟ حال آنکه براساس

قواعد علیت دیدیم که ((فاقد شیء نمی‌تواند معطی شیء شود))

– به بیان دیگر این بیان شما بدین معناست که چیزی که فاقد چیزی است، واجد آن شود.

– پس می‌توان گفت که این دیدگاه تنافی دارد با اصل قانون علیت.

◆ **تطبیق آن در فضای حرکت جوهری صدرا:**

▶ این بیانی است که با حرکت جوهری صدرا خیلی جدی می‌شود.

▶ چراکه حرکت جوهری صدرا بدین معناست که کل هویت جسمانی عالم ماده در حال تغییر است - حتی آن ذرات

بنیادینی که شما لحاظ می‌کنید و به آن ثبات می‌دهید - و در امتداد زمان لحظه به لحظه کل بنیادش در حال تغییر

است.

▶ لذا امری که برای مقطع قبل است به هیچ وجه مقطع بعد را ندارد - چراکه جزء قبلی مضمحل می شود تا جزء بعدی بیاید - که بخواهد معطی آن باشد.

- طبق بیان صدرا؛ در فضای علیّت به چیزی نیاز داریم که همین حالا پشتیبان شیء باشد و چیزی که از بین رفته نمی تواند پشتوانه علیّتی برای آن باشد.

- به بیان دیگر هر چیزی که در مراحل قبل داریم فقط می تواند اعداد کند و نمی تواند نقش علیّت را بازی کند.

▶ شاید بتوان گفت این استدلالی دیگر است هر چند روح هر دو یکی است.

◇ بیان خلاصه استدلال:

▶ تمرکز در نسبت وجود پدیده ای که شکل گرفته با وجود علت یعنی فضای ایجاد

▶ + معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد

▶ حالا که ماده ندارد که اعطاء کند، این دارایان را کی پدید آورده؟

◆ دفاع قابل بیان توسط آنها + جواب ها:

◇ ابتدائاً باید بحث را بر روی آرایش و چینش ها و گفت که تمام عالم هستی چینش های مختلف اتم ها در کنار هم هستند.

◇ دو بیان در ادامه راه می توان آورد:

(۱) اینها دائماً در حال حرکتند و خودبخود و بصورت تصادفی در یک حالت کنار هم می ایستند و مواد مختلف را می سازند. یعنی اینگونه نیست که این آرایش از جای دیگر به آنها اعطاء شود.

- رد آن:

◆ در اینجا هم اصل قانون علیّت نقض می شود چراکه پدیده هایی بدون اینکه علت داشته باشند برای

حرکتشان دارند حرکت می کنند

◆ از طرف دیگر بحث را می توان بر روی خود آرایش ها:

◆ وضعیت جدید در وضعیت قبلی وجود نداشته است بلکه تنها احتمال آن وجود داشته است.

◆ یعنی جواب را می بریم روی خود حرکت و می گوئیم این ((آرایش)) یک پدیده در هستی است و

ما دنبال علت آن می گردیم.

(۲) یک سری ذرات وجود دارند که حرکات تمام ذرات بصورت مندمجی در آنها وجود دارند و آنها هستند که این چینش ها را

بوجود می آورند.

- البته طبیعین این حرف را نمی زنند و مطلقاً این اتفاقات را تصادفی می دانند.

- رد شخصی: خود اینها از کجا بصورت مندمج درون آن قرار داده شده است؟ بنظر می رسد که بحث در نهایت به

الهیات بمعنی الاخص می رسد.

◆ مناط استدلال شماره ۱:

◇ لذا روح نقد ما در اینجا همگام می شود با استدلالی که در انتهای فصل قبل ذیل نکات پایانی در رد تصادف بیان کردیم:

▶ این وضعیت که از روی تصادف است آیا می توانست به نحو دیگری هم باشد و ...

▶ که در نهایت به عدم قبول علت فاعلی می رسد.

۲- ماده موجب نیست:

◇ در مباحث گذشته دیدیم که ((الشیء ما لم یجب لم یوجد))

▶ مراد از ((الشیء)): توده ی فشرده ای که طبیعت های مختلف را تشکیل می دهد

◇ از یکطرف با اشیایی روبرو هستیم که موجودند که لازمه آن این است که وجوب داشته باشد و ضرورت وجود، و از طرف دیگر با

ماده روبرو هستیم که حالت قبول و قابلیت دارد و نسبت وجوبی و ضروری در آن نیست. سوال این است که چگونه می شود

چیزی که وجوب ندارد، وجوب را به سایر چیزها بدهد؟

▶ به بیان دیگر؛ علتی که شما معرفی می کنید حداکثر بستر احتمالی و قوه ای اش را فراهم می کند حال آنکه آنچه ما در

فعل داریم حالت وجوبی است و هیچ مبرری برای این ضرورت نداریم. یعنی در مراحل قبل ضرورت این شیء نخواهید

است بلکه حالت احتمالی و قوه ای آن وجود دارد.

▶ یعنی از احتمال چگونه ضرورت در می آید؟

◇ تفاوت آن با استدلال قبل:

▶ در استدلال قبل می گفتیم وجود آن از کجا تراوش کرده و در این استدلال می گوئیم وجوبش از کجا تراوش پیدا کرده

است؟

◇ بیان خلاصه استدلال:

▶ تمرکز در نسبت وجوب پدیده ای که شکل گرفته با وجوب علت یعنی فضای ایجاد

▶ + معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد

▶ حالا که ماده حالت امکانی دارد نه ضروری، ضرورت این را کی پدید آورده؟

۳- ماده مکتّر نیست:

◇ این استدلال زمانی خوب پیاده می شود که با قدرت تحلیل عقلی به هیولای اولی برسیم:

▶ هیولای اولی یک طبیعت واحده است که اقتضای واحد دارد حال آنکه آنچه در عالم می بینیم کثرات و اختلافات است.

سوال می شود که این کثرات از کجا آمده است؟

◇ تطبیق آن در ماده ثانیه:

- ▶ در مورد ماده ثانیه هم اگر بخواهیم حرف بزیم باید در مقایسه با وضعیت های پیش روی خودش این حرف را بزیم که در مقایسه با ماده ی اولی فقط تعداد حالت های پیش روی آن کاهش می یابد.
- ▶ یعنی اگر بخواهید بگویید هیچ چیزی جز ماده وجود ندارد برای تقریر کثرات، باید سه کار کرد که هیچ کدام ممکن نیست:

- کنار قاعده الواحد
- انکار وحدت
- انکار کثرت

◇ بیان خلاصه استدلال:

- ▶ تمرکز در نسبت کثرات موجود با وحدت ماده
- ▶ + معطی شیء نمی تواند فاقد شیء باشد
- ▶ حالا که ماده واحد است چگونه اختلاف اشیاء را پدید آورده است؟

◇ جمع بندی شخصی:

- ◇ کبرای تمام این استدلالات این گزاره است: معطی شیء فاقد شیء نمی شود
- ▶ لذا تمام این استدلالات در نهایت به اصل قانون علیت بر می گردد.

◇ علامه در واقع طبیعیون را متوجه نگاه فلسفی کرده اند و گفته اند به قابلیت و فعلیت توجه کنید و ماده را براساس آن تقریر کنید.

• علت صوری:

○ مقدمه:

- مراد از صورت یکی از انواع جواهر خمسه است در مقابل سایر جواهر.
- مصادیق آن:
 ۱. جسمیه
 ۲. نوعیه:
- ۱- بسیطه
- ۲- مرکبه

○ تقریر علیت آن:

- صورت علت است برای آن مرکبی که از ترکیب آن با ماده تشکیل شده است.
- و شریک العلة است برای ماده: یعنی در راستای علت فاعلی قرار دارد و نقش آن علیت صوری نیست نسبت به آن.
- صورت متصل کننده ماده است که ویژگی آن ابهام و عدم تحصیل است.

○ آثار برای صورت اخیر است:

▪ مقدمات:

- دی این بحث تنها به حرکات تکاملی پرداخته می شود که وضوح بحث در آن مشخص تر است.
- و برای دیدن بحث تکمیلی تر می توان بحث ((فصل ۹ مرحله ۹)) را پیگیری کرد که حرکت تکاملی را بیان می کند و هم حرکت تشابهی را.
- ◆ در آنجا توضیح خواهیم داد که حرکت تضعفی نداریم.
- وجه بیان این بخش در دیدگاه شخصی: بنظر می رسد که علامه می خواهند به علت آثاری که در ماده می بینیم بپردازند لذا این بحث مرتبط است با بحث علت و معلول.
- ◆ علامه در فصل بعد بیشتر به این بحث خواهند پرداخت و توضیح خواهیم داد که این یکی از مصادیق علت فاعلی است.

▪ تقریر بحث:

□ بررسی وضعیت ماده اولی:

- ◆ وقتی ماده و صورت با هم ترکیب می شوند و شیء جدیدی را می سازند، ماده ی جنبه ی قوه ای آنرا که همان حیث قبول و انفعال است تأمین می کند و لذا امکان ندارد آثار از آن بروز کند.

□ بررسی وضعیت صورت:

- ◆ پس باید جمیع آثاری که از آن شیء مشاهده می کنیم به جنبه ی بالفعل و صورتش انتساب داشته باشد.
- ◆ در مرحله ی بعد؛ مجموع این ماده و صورت که یک کل را تشکیل داده است نسبت به صورت بعدی یک ماده به حساب می آید.
- ◆ یعنی حیث قبول و انفعال شأن اصلی آن خواهد شد نسبت به صورت بعدی.
- ◆ به بیان دیگر؛ وقتی صورت موجود در دل یک حقیقت نسبت به مرحله بعدی ماده ثانیه به حساب می آید، معنایش این است که وقتی این ماده ثانیه با صورت جدید ترکیب پیدا کرد، تمام آثاری که پیش از این به صورت قبلی انتساب می دادیم به صورت جدید باید انتساب دهیم چراکه ماده چه اولی باشد چه ثانیه تأمین کننده حیث انفعالی است و نمی تواند آثاری از خود بروز دهد.
- ◆ بصورت کلی باید گفت که صورت در هر مرتبه همیشه جنبه ی فعلیت شیء است و اعطای آثار با جنبه ی فعلیت شیء است پس تمام آثار از صورت اخیر است.
- ◆؟ سوال شخصی: بحث ماده ثانیه بودن صورت با ماده اولی به چه نحوی است وقتی صورت فعلیت است و پذیرندگی ندارد و حالت بشرط

لایب اش را نیز حفظ کرده است؟

◇ جواب احتمالی شخصی: با حرکت جوهری و نابود شدن صورت می توان جواب این سوال را داد

؟ سوال مباحثه ای: با توجه به اینکه صورت های قبلی از بین می روند و صورت های جدید به ماده ی اولی متصل می شوند، ماده ی ثانیه دقیقاً چه نقشی بازی می کند؟ به بیان دیگر هویت ماده ی ثانیه به چه نحوی است؟

▪ **تطبیق بحث با جنس و فصل:**

□ یادآوری: جنس و فصل در واقع همان ماده ی ثانیه و صورت نوعیه هستند البته بنحو لا بشرط چراکه همان ماده ی ثانیه همان جزء اعم و صورت نوعیه همان جزء اخص است.

◇ البته یادآوری می شود که جنس و فصل با ماده ی اولی و صورت جسمیه تطبیق نمی شود و اینها دو هویت متفاوت دارند.

□ بیانات صورت گرفته مطابق همان نکته ای است که می گوئیم ((فصل اخیر تمام حقیقت شیء است)) و تمام آثار فصول قبلی برای اوست چراکه قبلی نسبت به بعدی همیشه حالت مادی پیدا می کند.

◇ لذا مثلاً در مورد انسان خاک داریم اما ((خاک انسانی)) که جزو فروعات صورت اخیر انسان است و با خاک بشرط لا متفاوت است.

□ اینجا از حیث ماده و صورت ورود کرده ایم برخلاف بحث مرحله ۵ که از جهت جنس و فصل بحث را پی گرفته بودیم:

◇ **فصل ۵: جنس، فصل، نوع و بعضی از ملحقات آنها**

◇ **فصل ۶: فصل**

▪ **مثال:**

□ صورت جسمیه + ماده اولی = جسم

◇ آثار آن: تحیز و مکان دار بودن + امتداد داری + ...

◇ همه ی اینها بحسب صورت جسمیه است نه بحسب ماده ی اولی

□ صورت نوعیه آبی + ماده ی ثانیه (جسم) = آب

◇ آثار آن: آثار قبلی + آثار جدید

◇ حالا که صورت جسمیه جنبه ی قوه ای پیدا کرده است نباید هیچ اثری را به آن انتساب داد و تمام آثار را باید به صورت نوعیه آبی انتساب داد.

◇ آثار جدید هم که به صورت نوعیه آبی منتسب است.

□ ...

• **بررسی ترکیب ماده و صورت:**

○ **مقدمه:**

▪ مباحث مطرح شده در مراحل قبل:

□ **نکته: نحوه ی ترکیب ماده و صورت**

▪ دلیل بیان این بحث توسط علامه طبق دیدگاه شخصی: توضیح رابطه ی علت صوری و مادی در عالم ماده

○ **بررسی اقوال در مورد ترکیب آنها:**

۱. **صدر: ترکیب شان اتحادی است**

□ **مراد صدر:**

◇ ماده حقیقتی لا متحصّل و مبهم است و صورت حقیقتی متحصّل لذا ارتباط یک حقیقت مبهم با یک حقیقت متحصّل یک ترکیب حقیقی را شکل می دهد.

◇ ترکیب اتحادی یعنی یک حرف از هر دو در می آید و یکی می گوید هرچه تو گفتی برخلاف انضمامی که هر یک حرف خود را می زند ولی کنار هم ایستاده و با هم مخالفت نمی کنند.

◇ در اینجا ماده می گوید این آثار برای من نیست و من فقط پذیرنده ام و همه اش برای صورت است.

□ **برداشت اشتباه از این بیان صدر:**

◇ = برخی از اتحادی بودن ترکیب بین آنها برداشت کرده اند که ماده و صورت دقیقاً یک وجودند با دو حیث مختلف.

◇ اشکالات این برداشت:

◇ درگیری با برهان قوه و فعل

◇ توجه به ترکیب جوهر و عرض و اینکه اینجا ترکیب دو جوهر است و لذا نمی تواند هویت های وجودی آنها به معنای لغوی کلمه یک چیز باشد بلکه یک وجود مرکب اینجا داریم.

◇ مباحث مطرح شده در نظر ذکر شده در ذیل

۲. **حاجی سبزواری: ترکیب شان انضمامی است:**

□ **مراد حاجی طبق نظر استاد امینی نژاد:**

◇ حاجی می خواهد بگوید لا متحصّل که با متحصّل ترکیب می شود، باز هویت مبهم به هویت مبهم خود باقی می ماند و اساساً بخاطر همین ابهامش می تواند با یک حقیقت متحصّل ارتباط داشته باشد.

◇ یعنی ماده ی اولی هیچ وقت هویتش از بین نمی رود و این صورت ها هستند که از بین می روند و صورت جدید آثار قبلی را دارد با اضافه.

▶ شأن قبول در همه ی مراحل کار ماده ی اولی است و صورت هایی که می آید جهت دهی می کند قابلیت آن را.

▶ بیانات دیگر برای فهم بهتر:

- ماده ی اولی هیچ وقت از بشرط لا تبدیل به لا بشرط نمی شود و همیشه به شرط لا است و دلیل ترکیبش با صور این است که وضعیتش در حالت به شرط لایی قوه ای است و اصلاً معنای آن پذیرندگی است.
- لا بشرط آن در همین بشرط لایی اش است و برای ترکیب حقیقی نیازمند لا بشرطی هستیم.
- ماده ی اولی ذاتش لا بشرطی است یعنی بشرط لای آن لا بشرط است.
- ماده ی اولی چیزی است که می تواند همه چیز را در آغوش بکشد لذا مرز و حد آن لا مرزی و لا حدی است.

◇ بخاطر همین است که ماده ی اولی هیچ وقت عین ذات نوع نمی شود و همیشه خارج از ذات آن است.

▶ پس ماده هیچ وقت بنحوی در ذات نمی رود که ترکیب حقیقی به این معنی را بسازد.

◇ برخلاف وضعیت صور: صورت بعدی نوع صورت های قبلی را دارد نه شخص آنها را یعنی صورت بشرط لای قبلی تبدیل به لا بشرط شده است در صورت بعدی.

▶ لازمه ی آن این است که صور قبلی از بین بروند و صورت بعدی نوع آن را از خود بروز بدهد نه شخص آنرا.

◆ اگر دو متصل بودند نمی توانستند ترکیب اتحادی برقرار کنند حال آنکه اینجا ترکیب اتحادی است.

◇ دلیل حقیقی بودن آن همین است که یک متصل در کنار لا متصل نشسته است.

◆ لذا مراد حاجی از انضمامی متفاوت با بیان دیگران است: یک شیء که دارای دو جوهر و دو مرحله ی وجودی است.

◇ بیان شخصی: پس انضمامی بودن بمعنای دو وجود بودن است نه بمعنای اتحادی - به تقریر صدرا - نبودن

□ **دلیل این تقریر:**

◆ ایشان بعد از تحقیقات صدرا این بیان را داشته اند.

○ **اقسام ترکیببات حقیقی:**

۱. **ترکیب لابشرطی و اندماجی:**

- صورت وضعیت بشرط لایی اش را از دست بدهد و تبدیل به لا بشرط شود تا بتواند متحد شود با صورت های بعدی:
- ◆ بدین سبک که خود شخص از بین برود و شخص بعدی کامل تری بیاید که نوع قبلی را داشته باشد نه شخص آنرا
- در این ترکیب صورت قبلی هویتش را از دست می دهد و می شود زیر دست صورت بعدی.

۲. **ترکیب مبهم با معین:**

- ترکیب بین مبهم و معین که در اینصورت لزومی ندارد مبهم هویتش را از دست بدهد تا ترکیب بسازد:
- ◆ این در مورد ماده ی اولی است و اگر در مورد ماده ی ثانیه هم تطبیق می دهیم بواسطه ی ماده ی اولی موجود در آن است.
- مثال های دیگر مشابه آن:
- ◆ در عرفان: مطلق در کنار معین
- ◆ در فلسفه:

◇ جنس در کنار فصل در حین تشکیل نوع

▶ همانطور که ماده اولی بصورت خالص قابل فهم نیست، جنس خالص قابل فهم نیست و فقط در دل انواع فهم می شود

یعنی در کنار معین است که فهم می شود.

◇ معنای حرفی در کنار معنای اسمی

• محتوای فصل:

○ مراد از علت جسمانی:

- مراد علت صوری و مادی که در فصل قبل مطرح شد نیست.
- البته از منظر ذات نزدیک به اینهاست و لذا در کنار ایندو مطرح شده است
- با توجه به بیان حکماء متوجه می شویم که منظورشان صور نوعیه بسیطه یا مرکبه است در مقایسه با آثاری که از او بروز می کند که منشأ این آثار همان صور نوعیه است.
- یعنی مراد؛ اعراض پدید آمده از جواهر است به این بیان که جوهر نسبت به این اعراض حالت فاعلی و کننده ی کار دارد.
- ◆ حتی چه بسا بگوئیم آثار ماده ی اولی مانند کیف استعدادی نیز مدنظر ما نیست و فقط دنبال آثار صور هستیم.
- ◆ مانند
- ◆ نسبت آتش با حرارت
- ◆ و یا نسبت آثار نفت با خودش
- ◆ سوال شخصی: آیا علیت با شأن و ذی الشأن بودن متفاوت نیست؟ آیا اعراض معلول جوهر هستند یا شأن آن؟
- انواع قوه:
- ۱. قوه ی فاعلی: بیشتر در عالم ماده طرح شده است ولی مختص آن نیست.
- ◆ از این صور تعبیر شده است به قوای جسمانی که معنای قوه در اینجا بمعنای مبدأ تأثیر است و این غیر از قوه ی قابلی است.
- ۲. قوه ی قابلی

○ جایگاه بحث از آن:

- دلیل جایگاه این بحث باید در بستر تاریخی پیگیری شود
- چراکه
- هویت این علت نیز علت فاعلی است البته فاعل طبیعی نه فاعل الهی وجودبخش
- و براساس مباحث منطقی علیت، باید ذیل علت فاعلی قرار بگیرد.

○ وضعیت علل موجود در عالم ماده:

۱. علل اعدادی:
 - = بخش وسیعی از علل عالم ماده بدین سبک است چراکه در بستر زمان و مکان شکل می گیرد و قبلی ها بخاطر نابود شدن نمی توانند علل بعدی ها باشند.
 - بیان مباحثه ای: بنظر می رسد که علل اعدادی را باید در حیطه ی علل فاعلی دسته بندی کرد البته واقعاً علت فاعلی نیستند بلکه هم مناط آن هستند. مویذ آن اینکه در علوم طبیعی هم بخاطر نداشتن نگاه فلسفی دنبال علت فاعلی حوادث هستند که در واقع علل اعدادی را بررسی می کنند.
۲. علل حقیقی:
 - (۱) علت مادی
 - (۲) علت صوری
 - (۳) علت غایی:
 - ◆ بیان مباحثه ای:
 - ◆ البته باید توجه کرد که اگر برای تمام اشیاء مادی شعور و روح قائل باشیم - طبق یکی از اقوالی که در فصل ۱۱ طرح شد - بنظر می رسد که ماده بما هو ماده علت غایی ندارد بلکه این روح و جنبه ی مجرد آن است که غایت دارد.
 - ◆ دلیل این بیان هم این است که در این وضعیت تمام فواعل علمی خواهند شد و علت غایی هویت علمی پیدا خواهد کرد. ضمناً می دانیم که علم هویتی تجردی دارد و در عالم ماده نمی گنجد.
- (۴) علت فاعلی جسمانی:
 - ◆ تنها علت فاعلی حقیقی موجود در عالم ماده همین علت است
 - ◆ البته توضیح دادیم که علت فاعلی حقیقی خداوند متعال است و بقیه مجاری اند.

○ نام خوب فصل: علل فاعلی جسمانی

• ویژگی های آثار موجودات مادی:

○ مقدمه:

- اینها ویژگی های ((خاص)) علل فاعلی جسمانی است و گرنه سایر ویژگی های علل فاعلی نیز در اینجا هم مطرح می شود مانند اینکه ((با برداشتن علل فاعلی معالیل فرو می ریزند))

○ متناهی بودن آثار علل جسمانی:

▪ وضعیت این بحث در سایر جاها:

- ملاصدرا بصورت مبسوط از این ویژگی بحث کرده است که البته دچار ابهاماتی هست.
- اینجا جایی است که فیزیک هم باید وارد شود.

▪ وضعیت آثار جواهر مجردة:

- اگر آثاری از جواهر مجرد محض پیش بیاید؛ می تواند بخاطر نامحدودیتی که علل فاعلی الهی دارند اثرشان هم می تواند نامحدود و غیر متناهی باشد
- ◆ دلیل: از باب قاعده سنخیت اثر متناسب است با موثر.
- مثال:
- ◆ عقل اول بدلیل اینکه خودش مادی نیست و مجرد محض است، اثر ازلی ابدی از خود پدیدار می کند،
- ◆ یعنی غیرمتناهی است اثر آن.
- ◆ البته اثر آن نسبت به خداوند متعال محدود است.

▪ وضعیت آثار علل جسمانی:

□ = متناهی

- ◆ چون علت فاعلی جسمانی خودش متناهی است، اثری که از آن بروز میکند متناهی است.
- ◆ وجوه تناهی آن:
- ◆ تعداد اثر: با جسمانی شدن علت، نمی تواند بی نهایت اثر از خود بروز بدهد و حتماً دارای تعداد است.
- ◆ زمان اثر
- ◆ شدت اثر

□ دلیل آن:

- ◆ = قاعده سنخیت
- ◆ در واقع می خواهیم تناسب علت و معلول را در مورد علل جسمانی بررسی کنیم.
- ◆ تطبیق مصداقی این سوال که ((چرا موثر محدود است؟))
- ◆ در حیطه ی زمان:
- ▶ بحسب حرکت جوهری هیچ امر مادی بنحو شخصی بقاء ندارد.
- ▶ وقتی چیزی بحسب زمانی بخاطر حرکت جوهری محدود است به قبل و بعد، اثری که از خود بروز می دهد هم باید محدود باشد.
- ▶ ? اشکال شخصی: مفاد این استدلال اثر شخصی است حال آنکه بنظر می رسد بحث سر اثر نوعی است نه اثر شخصی.
- ◆ در حیطه ی مکان و ابعاد:
- ▶ صدرا ابعاد را هم اضافه کرده است در حیطه ی وجوه تناهی.
- ▶ متناهی بودن عالم ماده و در نتیجه متناهی بودن آثار آن
- ◆ در حیطه ی درجات وجودی

○ نحوه ی اثرگذاری علل فاعلی جسمانی:

۱. نسبت به آثار نسبت به خود:
 - می تواند هر موقع که شرایط را داشت اثر را بروز بدهد.
۲. نسبت به آثار مرتبط با سایر چیزها:
 - حیث های نگاه به علل جسمانی:
 - ۱- از منظر آن چه روی آن اثر گذاشته می شود: علل اعدادی
 - ۲- از منظر آنچه اثر را انجام می دهد: علل فاعلی حقیقی
 - ◆ نحوه ی بروز اثر:
 - ▶ علت فاعل جسمانی نمی تواند هر جوری اثر خود را بروز دهد بلکه تنها وقتی در یک وضع ویژه با منفعل قرار می گیرد اثرش را بروز می دهد.
 - دقت شود که علل جسمانی در غیر اثر می گذارند و در خود اثر نمی گذارند و آن غیر نیز اضافه اشراقی نیستند بلکه باید باشند و منفعلانه اثر را بپذیرند
 - باید مناسبت، وضع و محازات خاصی پدید بیاید تا آن اثرش را بگذارد.
 - ▶ هر جا نیازمند وضع و محازات داریم علل جسمانی در کار است برخلاف علل غیر مادی که آن عالم، عالم نیت هاست.
 - ◆ مثلاً آتش آب را در شرایطی خاص گرم می کند.
 - ◆ استدلال: چیزی که در وجودش مرهون به ماده است، در ایجادش هم مرهون ماده است.
 - ▶ اشکال:
 - مراداتان از ماده چیست؟ اگر مراداتان ماده اولی است که ماده اولی وضع و محازات خاص ندارد و آنچه وضع دارد هویت جسمانی است که این با علل جسمانی هم می سازد.
 - لذا علل جسمانی نه به این خاطر که مادی اند بلکه به این خاطر که جسمانی اند این ویژگی را دارند
 - ▶ ابهام موجود: تفاوت عالم ماده با عالم مثال و جسمانیتهی که در ایندو است

– خیلی روی این کار بحث نشده است و نقاط ابهام اثرگذاری دارد.

– بیان های موجود:

♦ تفاوت ایندو در ماده اولی است که همان قابلیت شدن است.

♦ لمس آنجا هست ولی با لمس اینجا متفاوت است.

– سوالات:

♦ آیا وقتی این ماده برچیده می شود، همین جسمانیّت است و فقط شدن در آن نیست یا اینکه اتّفاقاتی دارد رخ می دهد؟

♦ وزن هست یا نیست یا دارد کم می شود؟

♦ آیا جسمانیّت عالم مثال وضع دارد؟ آیا در ابعاد عالم ماده است؟

– نحوه ی کار در آن:

♦ بیشتر از اینکه عقل اینجا کار کند، کشف کار می کند و بخاطر همین خیلی دست ما اینجا پر نیست.

♦ باید بحث های فلسفی اش در بیاید تا مساله روشن و آشکار شود.

▪ **تقریر مباحثه ای:**

□ بنظر می رسد که بیان علامه چیز دیگری است و مرادشان از وضع، مقوله ی وضع نیست بلکه معنای لغوی وضع است.

□ بیان علامه: از آنجا که مادیات در دل ماده بوجود می آیند که لازمه ی آن ایجاد شدن در یک وضعیت خاص است، آثار آن نیز باید در وضعیتی خاص ایجاد شوند و حدّ و حدودی برای اثرگذاری علل فاعلی جسمانی وجود دارد.

♦ در واقع مناط آن به همان ویژگی اول بر می گردد یعنی در نهایت محدودیت مادیات و آثار آن را می خواهند نشان دهند.

□ موید این بیان:

♦ استدلالی است که آورده اند.

♦ عدم تفکیک آثار توسط علامه و جاری دانستن بحث در تمام آثار

• رجوعات:

- الهیات شفا، مقاله ۴، فصل ۲، ص ۱۷۵ الی ص ۱۹۱:
- برخی مانند ابن سینا بحث های حرکت را از قوه و فعل جدا کرده اند و در طبیعیات آورده اند.
- مباحث مشرقیه فخر رازی (دو جلدی)، ۱/ ۵۴۷ الی آخر (مباحث حرکت): در قالب ۷۲ فصل
- شرح تجرید، ذیل بحث این:
- ایشان بحث های حرکت را ذیل مقوله این مطرح کرده و قوه و فعل را جداگانه بحث کرده است.
- بتدریج فیلسوفان مباحث حرکت را ذیل قوه و فعل آورده اند.
- اسفار، ۳/ کلّ مسلک ۳ و ۴ (مرحله ۶ و ۷) - از ابتدای کتاب تا ص ۲۷۷
- صدرا مباحث حرکت را در فلسفه - بحث قوه و فعل آورده اند.
- بیانات علامه در بدایه و نهاییه تبعیت از بیاناتی است که صدرا در اسفار آورده است.
- شواهد الربوبیه، ص ۱۹۸ الی ۲۰۳: از جهت اختصارش خوب است
- شرح منظومه، ۲/ ۳۲۲ الی ۳۲۶ (قوه و فعل) + ۴/ عوارض جسم طبیعی
- حاجی نیز مباحث حرکت را مانند ابن سینا در طبیعیات آورده اند.

• محتوای مرحله:

○ حرکت:

- آنقدر مباحث مرتبط با حرکت در این مرحله زیاد است که شما می توانید اسم مرحله را بگذارید، مرحله ((حرکت))

○ مراد از قوه و فعل در این فصل:

- قوه و فعل یک معنای ماهوی و یک معنای معقول ثانی دارد.
- نباید اینها را با هم خلط کرد حال آنکه گهگاهی خلط شده است.
- مفهوم ماهوی آن:
- ◆ قوه جزو کیف های استعدادی است
- ◆ فعل هم یکی از مقولات است در مقابل انفعال
- در اینجا قوه و فعل بمعنای معقول ثانی اش مدنظر است. لذا اصطلاح بهتر برای تیتتر مرحله ((وجود بالقوه و بالفعل)) است.
- بیان شخصی: لازمه ی فلسفی بودن بحث و تبویب کتاب علامه هم همین نکته است.
- رجوعات برای توضیحات بیشتر:
- نهاییه، ص ۳۰۸ / وسط ص خط ۱۰

• طرح بحث و بیان تعاریف:

○ بیان مثال: هسته و درخت خرما

■ می خواهیم بحث را در جایی تطبیق دهیم که یک وجودی داریم که آنرا مستعد می دانیم و وجود دیگری نیز داریم که آنرا مستعداً له در نظر می گیریم، مثال:

- ◆ نطفه انسانی که تبدیل به انسان می شود
- ◆ هسته خرما که تبدیل به درخت خرما می شود

۱. وضعیت در جانب مستعداً (هسته خرما): دو وجود داریم و دو ماهیت

■ مقدمه:

□ در اینجا دو ساحت وجودی داریم که رابطه ی اینها رابطه ی جوهر و عرض است که دانستیم جوهر و عرض به لحاظ نظام تشکیکی دو مرحله ی از وجود هستند که مرحله ی شدید جوهر است و مرحله ی ضعیف عرض.

۱- وجود جوهری و ماهیت جوهر

۲- وجود عرضی و ماهیت عرضی:

□ کلیات بحث:

- ◆ وجود عرضی همان وجودی است که از آن ماهیت کیف استعدادی در می آوریم که به آن ماهیت گفته می شود استعداد یا قوه
- ◆ یعنی آن حالت ویژه و جوهر جسمانی که در هسته خرما داریم و می بینیم که آنرا جهت دهی می کند به سمت درخت خرما شدن، یک جنبه ی وجودی و یک جنبه ی ماهوی دارد.
- ◆ به بیان دیگر آن عرض یک جنبه ی وجودی هم دارد که ما دنبال آن وضعیت معقول ثانی هستیم که از آن جنبه ی وجودی انتزاع می کنیم = حضور بالقوه ی وجود درخت خرما در اینجا

□ توضیحات بیشتر:

◆ در اینجا متوجه قوه بمعنای ماهوی و قوه بمعنای معقول ثانی می شوی:
(۱) جایی که با معقول ثانی روبرو هستیم:

◆ هویت وجودی که از آن مفهوم وجودی ((شدن)) به امر دیگر را انتزاع می کنیم.

◆ در مقابل وقتی که درخت خرما شکل گرفت، آنرا فعلیت این قوه می دانیم.

▶ یعنی از این وجودی که شکل گرفته - مراد درخت خرما است - یک هویت ((فعلیت درخت خرما)) انتزاع می کنید.

▶ همین درخت خرما در آن وجود عرضی هسته خرما که تکیه بر جوهر دارد وجود دارد که ما به آن می گوئیم وجود بالقوه ای درخت خرما.

◆ محل بحث ما: ما دنبال همین معقول ثانی هستیم که به آن وجود بالقوه می گوئیم

(۲) جایی که با ماهیت عرضی روبرو هستیم:

◆ جنبه ی ماهوی اش همان کیف استعدادی، قوه و استعداد است.

▶ هر سه ی اینها به جنبه های ماهوی آن عرض اشاره دارد هرچند تفاوت هایی در اصطلاح دارند:

(۱) قوه: معمولاً به قوه بعید گفته می شود

(۲) استعداد: معمولاً به قوه قریب گفته می شود

(۳) کیف استعدادی: معمولاً به هر دو وضعیت گفته می شود.

◆ دقت شود که این حالت ماهوی اثر همان حالت وجودی است که در ((نکته)) ذیل توضیحاتی پیرامون آن داده ایم.

◆ نکته: اقسام رابطه وجود و ماهیت

۱. همه ی آنچه بعنوان کمالات در لایه ی ماهوی بروز می کند - جز برخی چیزها مانند امکان ماهوی - پیش از آن در وجودش نیز هست.

- لذا در این مواقع می توانیم با مطالعه ماهیت نیز مباحثی را بدست آوریم.

- مانند:

◆ جوهریت: هویت قائم به خود

◆ بالقوه بودن: این حالت بالقوه ای اولاً و بالذات معقول ثانی وجود است (وجود آن عرضی که برای هسته

خرما احساس می کنیم) و ثانیاً و بالعرض خود را در لایه ماهیت بروز می دهد که در اینجا با کیف

استعدادی برخورد می کنیم.

۲. البته برخی از ویژگی ها که در ساحت وجودی هست، در قالب ماهیت نمودار نمی شود و حتماً باید مطالعه وجودی کنیم تا آنرا بفهمیم:

- مانند:

◆ شدت و ضعفی که در وجود است طبق نظر صدرا

◆ عرض بودن که خود را در لایه ی ماهوی نشان نمی دهد: عرض بودن یعنی لغیره بودن که در هویت و

ذات اعراض نیست چراکه اعراض فقط همان جنبه ی فی نفسه را دارند و اصلاً لِنفسه و لغیره بودن در هویت آنها نیست.

◆ لذا گفته اند که کلمه ی عرض بعنوان معقول ثانی اعراض است و نمی توان برای معرفی خود اعراض از این واژه استفاده کرد بلکه باید برای معرفی خود آنها اسم آنها - مانند کم و کیف و ... - را استفاده کرد.

◆ به بیان دیگر ((قیام بغیر)) ویژگی وجودی شان است که در لایه ماهوی بروز نکرده است.

? سوال شخصی: وجه فلسفی جدا شدن این دو قسم از هم به چه سبکی است؟ یعنی چرا برخی ویژگی های وجود در ماهیت بروز می کند و برخی دیگر بروز نمی کند؟

□ بررسی ریشه ی این عرض:

◆ معمولاً مجموع اعراضی که از شیء می بینیم غالب آنها از جنبه ی صورت و بالفعل شیء است. منتهی بعضی از آنها مانند قوه و کیف استعدادی، ریشه نهایی اش ماده اولی است.

◆ به بیان دیگر پایگاه اصلی این عرض هیولای اولی است نه جنبه ی بالفعل و صورتی که هسته خرما دارد.

▶ یعنی موضوع اصلی این عرض، جوهر ماده ی اولی است که بواسطه ی اتحاد ماده ی اولی با یک صورت در خارج محقق شده است.

◆ پس شاید بتوان گفت که کیف استعدادی و قوه نسبتش با ماده ی اولی بمثابه جسم تعلیمی می ماند با جسم طبیعی چراکه چیزی است که متعین می کند ماده ی اولی را

◆ نسبت بحث ما با ماده ی اولی:

◆ ما یک ماده ی اولی داریم و یک جهت یافتگی که بحث ما بر سر آن جهت یافتگی است.

▶ البته در متن هیولای اولی هم این جهت گیری ها هست ولی بنحو علی السویه.

▶ یعنی تمام وجودات بالقوه بنحو علی السویه در هیولا هست و لذا نمی توانیم آنها بالقوه یک چیز خاص بدانیم.

◆ دقت شود که همان لحظه ای هم که ماده ی اولی جهت گیری شده، اینگونه نیست که قوای دیگرش را از دست داده باشد. و لذا هر لحظه می تواند این باطل شود و درخت های دیگر سر بر بیاورد.

? سوال شخصی: این همان تحلیل فلسفی علم کیمیا است؟

◆ تطبیق در مثال بحث:

▶ وقتی درخت خرما شکل گرفت آن جهت گیری باطل می شود ولی ماده ی اولی و استعدادهای موجود در آن هنوز هست.

▶ دقت شود که همین الان که درخت خرما شد، ماده ی اولی که همراه با آن هست همچنان قوه ی درخت خرما شدن را دارد البته نه این درخت خرما. لذاست که می تواند خاکستر شود و مجدداً درخت خرما دیگری شکل بگیرد.

◆ لذا از نگاه فیلسوفان ما نیازمند یک بستر قوه ی محض هستیم تا بتواند این مباحث را تأمین کند.

۲. وضعیت در جانب مستعد له (درخت خرما): یک وجود و ماهیت

■ در درخت خرما با یکی از معقولات ثانی خود آن که فعلیت است روبرو هستیم و می خواهیم از آن بحث کنیم.

□ توجه شود که خود این درخت خرما یک ماهیت، و چندین عرض و معقول ثانی دیگر هم دارد.

○ جمع بندی:

■ بالقوه و بالفعل دو معقول ثانی هستند که موجب تقسیم وجود می شوند:

(۱) وجود بالقوه از وجود عرضی که از ساحت جوهری هسته خرما بروز پیدا می کند انتزاع می شود.

(۲) وجود بالفعل از وجود درخت خرما انتزاع می شود.

■ لذا

(۱) عنوان قوه، استعداد و کیف استعدادی به ملاحظه وجود این عرض با موضوع خود (جوهر ماده ی اولی) است و گاهی تسامح می شود و می گوئیم به ملاحظه ی هسته ی خرما این اصطلاحات بر آن بار می شود.

(۲) ولی اگر این وضعیت را با مستعد له در نظر بگیریم به آن گفته می شود امکان استعدادی، یعنی امکان و فرصتی که در دل این استعداد وجود دارد برای شکل گیری درخت خرما.

□ پس امکان استعدادی ذاتاً متحد است با قوه، استعداد و کیف استعدادی منتهی از دو جنبه داریم به آن نگاه می کنیم

○ نکات نهایی:

■ مقایسه وجود بالقوه ای با وجود ذهنی:

□ سبب خلط: بالقوه بودن را با وجود ذهنی نباید خلط کرد چراکه هر دو در ظاهر بگونه ای هستند که ویژگی های متوقع از آنها بروز نمی کند.

□ این مطالب نباید با مباحث وجود ذهنی خلط شود چراکه در این بحث هر دو وجود در خارجند و هیچ یک در ذهن نیست حال آنکه در بحث وجود ذهنی یکی در خارج و دیگری در ذهن است.

◆ ارسال ماهیت باعث می شود درخت خرما در دو جا باشد:

◆ ماهیت مرسل از بالقوه و بالفعل بودن است و همین باعث می شود هر دو جا باشد.

◆ از وجود آن است که بالقوه و بالفعل بودن در بیاوریم.

• بررسی معنای لغوی قوه و ارتباط آن با معنای اصطلاحی:

○ مقدمات:

■ عنوان پرونده: کیفیت پالایش لغت عرفی به ساحت لغت فلسفی

- در این پرونده دنبال این هستیم که حکماء لغات خود را از کجا انتخاب کرده اند و چه شده است که در هر بحث سراغ این واژه رفته اند.
- در بسیاری از لغات مشخص می شود که فضای عرف عمومی از یک بستر فلسفی ارتزاق می کند.
 - ◆ مانند بحث هایی که در مورد علم منطق مطرح می شود:
 - ◇ منطق فطری: فضای عرف عمومی از یک بستر منطقی ارتزاق می کند
 - ◇ نحوه ی شکل گیری علم منطق: منطق فطری و مورد استفاده همه را مدون کردن و بصورت علم در آوردن
 - ◆ در فلسفه هم همین گونه است، چون عقل عمومی انسان ها در یک بستر فلسفی زندگی می کنند.
 - ◇ بیان شخصی: این بیان مرتبط است با اصل انفعال
 - نحوه ی شکل گیری واژگان فلسفی:
 - ◆ ابتدا عرف خیلی این ذهنیت های فلسفی را ندارد
 - ◆ بعد کم کم ارتباط ها را می یابد و با تکرار آنها پی به روابط می برد بگونه ای که به یک نظام می رسد و همزمان با این رشد لذت و ألم او هم بیشتر می شود.
 - ◆ آرام آرام قدرت شناختش افزایش پیدا می کند و معانی را می فهمد: محبت، نفرت، خشم، حسادت و ...
 - ◆ آرام آرام انسان بزرگ می شود و زاویه دیدش بزرگ تر می شود:
 - ◇ عظیم ترین زاویه دید که با آن می توان به اشیاء نگاه کرد: آنها را با زاویه حقانی - خداوند متعال - نگاه کردن
 - ▶ همان بیان قرآنی که می فرماید ((أینما تولی فثم وجه الله))
 - ◇ در اینصورت اتفاقات شناختی عجیبی می افتد و مجموعه ها را بصورت کامل می بینیم.
 - ◇ نحوه ی دستیابی به آن:
- ۱. اگر این معنی بصورت کشفی برای کسی رخ دهد - سفر سوم و چهارم اهل معرفت - او می تواند با زاویه دید حقانی اشیاء را می بیند. چنین کسی اشیاء را به عنوان مظهر حق نگاه می کند و آنها را در یک دستگاه عظیم می یابد.
- ۲. البته می تواند بنحو حصولی نیز باشد یعنی کشفی نباشد: فرد موحد هر چیزی را در بستر اعتقاد به خدا و معاد و ... تحلیل می کند و لذا لذت و دردش در چنین مقیاسی است
- ◆ فیلسوف از همین معنای عرفی که آغشته با هزاران چیز است استفاده کرده و آنرا خالص می کند تا به آن معنای فلسفی دست پیدا کند.
- این روش رئالیسم در معرفت است.

■ جنبه های پیگیری این بحث:

۱. لفظ: فیلسوف لفظ قوه و فعل را از چه زمینه ای می گیرد و چگونه پالایش می کند؟
۲. معنی:
 - ◆ اصل این معنی در بستر تفکر فلسفی و عمومی وجود دارد.
 - ◆ بتدریج استحصال می شود و تبدیل می شود به یک معنای خالص و دقیق فلسفی

■ رجوعات:

- اسفار، ۳/ ۲ الی ۴/ بیان ۷ معنا برای قوه (معنای عرفی تا فلسفی)
- منظومه، حاجی
- نهایی، خاتمه همین مرحله ۹

○ نحوه ی دستیابی حکماء به لغت ((قوه)):

۱. قوه ابتدائاً در رابطه با مبدأ بسیار سخت و سنگین اطلاق می شده است:
 - یعنی قوه اشاره داشت به مبدأ فعلی شدید.
 - ◆ قوی به کسی می گفته اند که کارهای بزرگی را می توانسته از خود صادر کند.
 - یک تقسیم اساسی در باب قوه:
 - ۱- فعلی:
 - ◇ = قابلیت بروز اشیاء = چیزهایی که در درون دارد و می خواهد بریزد بیرون
 - ▶ علت در صورتی می تواند معطی شیء باشد که فاقد شیء نباشد.
 - مراد همان وجود ظرفیت اشیاء بصورت اندماجی در مراتب تشکیکی بالاتر است که ایجاد یک قوه می کند
 - ◇ محتوای این بحث: طراحی مباحث نظام هستی براساس قوه ی فعلی
 - ▶ این معنی از قوه در بحث های عرفانی خیلی مورد بحث واقع شده است
 - ◇ اهمیت این معنای از قوه:
 - ▶ خوب بود یکی دو فصل از این بحث می شد
 - البته در بحث علت و معلول و در بحث الهیات بمعنی الاخص ذیل ((بسیط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها)) به همین اشاره دارند ولی کافی نیست
 - ▶ از یک جهت به معنای لغوی هم نزدیک تر است.
 - ۲- انفعالی:
 - ◇ = قابلیت شکل گیری و پذیرش اشیاء
 - ▶ این مراد ماست در این مرحله

◇ اهمیت فهم آن:

▶ فهم آن خیلی مهم است چراکه باعث می شود ماده ی اولی را بتوانیم درک کنیم.

◇ توضیح این قوه:

▶ پیکره و گوشت اشیاء از ناحیه دیگر می آید و این فقط قابلیت پذیرفتن را دارد.

▶ هیولای اولی واجد تمام استعدادها و قوه ی های تعین یافته است و لذا از این حیث قوی تر و شدید تر است از تمام استعدادها.

– به بیان دیگر ((قوه)) و ((استعداد)) تعین هیولای اولی است

– و در فضای همین قوه ی انفعالی می فهمیم که هیولای اولی شدیدتر است از تک تک اینها چراکه جوهری است که این اعراض از آنها در می آید.

◇ مثال: منبع نوری که بوسیله کانال هایی نور آن را به جایی منتقل کرده ایم

▶ نور همیشه از منبع است و کانال ها فقط آنرا انتقال داده اند. صورت هم تنها آنرا جهت دهی می کند.

▶ این کانال ها بلحاظ اصل هویت وجودی نقشی ندارد بلکه تنها در جهت دهی ها اثر دارد.

۲. در مرحله بعد عرف در مواردی که شیء به سختی منفعل می شود (مقاومت بالا و شدید در برابر انفعال)، آن ویژگی را اثر حساب می کند و اطلاق قوه بر آن می کند.

□ در این مرحله علامه به آرامی از فعلیت به انفعال می روند.

□ مثال: این سنگ خیلی قوی است در مقابل تغییر

◆ یعنی عرف همان گونه که فعل را اثری از شیء می داند، انفعال را هم اثری از شیء می بیند که ابتدائاً در جایی که این ویژگی شدید است با آن مواجه می شود.

◆ لذا دو مقوله درست می کنیم.

□ بررسی اثر بودن انفعال یا عدمه:

◆ فصل ۱۰ از مرحله علت و معلول اینکه انفعال اثر نیست را داشتیم.

◆ در مقابل برخی انفعال را اثر می بینند و لذا براساس قاعده الواحد مطلبی را برای آن بیان می کنند

۳. در مرحله بعد عرف عمومی به اینجا رسید که اگر می توان به ((سخت منفعل شدن)) اطلاق قوه کرد - به این توهم که انفعال هم اثر است - پس ملاک، سخت منفعل شدن نیست بلکه اساساً منفعل شدن یک قوه است چراکه یک حقیقت تشکیکی ذو مراتب است که در تمام مراتب آن، روح معنای انفعال حاکم است.

۴. در مرحله بعد عرف خاص فلاسفه آمده است وسط: بنحو دقیق حیث قابلیت اشیاء حادث را در یافتند و معنای فلسفی را استحصال کردند و واژه قوه را روی آن قرار دادند.

□ لذا بستر اصلی فهم فلسفی فهم عرف عمومی است و فیلسوف آنها را جدا می کند و معانی را مشخص کرده و نسبت سنجی ها را فهم می کند.

• محل بحث در این مرحله:

○ بصورت کلی:

■ ما در این مرحله پیگیر وجود بالفعلی هستیم که در مقابل خود وجود بالقوه دارد که این وجود بالقوه در طی یک تحوّل انتقالی و حرکتی فعلیت یافته و حالت بالقوه ای آن باطل می شود.

□ پس مراد تنها بالقوه هایی است که تبدیل به بالفعل می شوند که محل جریان آنها عالم ماده است.

○ خلط بوجود آمده در اینجا:

■ ما دو نوع فعلیت داریم:

۱. فعلیت اطلاق:

◆ فعلیت اطلاق هر دو - فعلیت تقییدی و قوه - را در بر گرفته است چراکه مساوق وجود است.

۲. فعلیت تقییدی در مقابل قوه:

◆ ما در این مرحله از این قسم از فعلیت می خواهیم بحث کنیم نه فعلیت اطلاق که در مقابل آن قوه ای وجود ندارد.

◆ یعنی از فعلیتی می خواهیم بحث کنیم که از دل قوه بوجود آمده است و نه فعلیت بما هو هو.

■ به بیان دیگر دو نوع نگاه می توان به تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه داشت:

۱. تمام جهان هستی را نگاه و تقسیم به بالفعل و بالقوه کرد:

◆ نکته: مقسم در اینجا نیز فعلیت اطلاق است.

۱- فعلیت: فعلیت هایی که از دل قوه در می آید + خدا + عقول و مفارقات

◇ مراد ما در این مرحله تمام این فعلیت ها نیست بلکه تنها به فعلیت هایی که از دل قوه بیرون می آیند می پردازیم.

۲- قوه: هیولای اولی + امکان استعدادی

◇ در این بیان تعداد بالقوه ها بسیار اندک است و هویت آنها به این سبک است که فعلیت آنها همین قوه بودن است و فعلیتی بیش از آن ندارند.

▶ یعنی قوه محض مساوی است با فعلیت ضعیف (فعلیت شدن) و فقدان فقدان است نسبت به فعلیت های دیگر

◇ دقت در فرق عدم با هیولای اولی: آن نمی تواند بشود برخلاف این که عرضه ی شدن است

۲. عالم ماده را نگاه کرده و تقسیم به بالفعل و بالقوه کنیم:

- ◆ در اینجا روبرو هستیم با بالفعل هایی که از دل قوه بیرون می آیند و مراد از بحث ما در این مرحله همین قسم از فعلیت هاست.
 - ◆ پس مراد از تقسیم موجود به بالقوه همان جاست که آن موجود بالفعل است: یعنی باید آن موجود هم حالت فعلیتی و هم حالت قابلیت داشته باشد که بتوان بحث را در رابطه با آن تطبیق داد
 - ◆ لذا بالقوه در عالم ماده است و دنبال بالفعل های هستیم که در مقابل این بالقوه وجود دارد.
 - ◆ توضیحات بیشتر:
 - ◆ طبق مطالب بیان شده مراد از تقسیم موجود به بالفعل و بالقوه، تقسیم کل جهان هستی به بالفعل و بالقوه نیست هرچند این هم تقسیم فلسفی است بلکه مراد تقسیم موجودات مادی به بالفعل و بالقوه است.
 - ◆ پس مراد ما در این بحث فعلیتی است که از دل قوه در می آیند یعنی اول بالقوه است و بعد بالفعل می شود.
 - ▶ به بیان دیگر در همه جا فعلیت از دل قوه در نمی آید حال آنکه بحث ما فعلیتی است که از دل قوه در می آید تا بتواند بستر ساز حرکت باشد.
 - ◆ البته توجه شود که هنوز این تقسیم را اثبات نکرده ایم که در فصل ۱ و ۲ اثبات می شود.
 - ◆ توجه شود اگر این تقسیم را در گوشه ای از عالم اثبات کنیم، در کل عالم تقسیم موجود به بالقوه و بالفعل اثبات می شود.
 - ▶ بخصوص طبق نظر صدرا که طبق حرکت جوهری؛ اشیائی که حرکت جوهری می کنند به فعلیت هایی می پیوندند که از جنس عقول و مفارقات است: بعد از مفارقت روح از بدن
- نکته: وضعیتی تشکیک در هر یک از این تقسیمات
- ◆ مقابل هم در هر یک از اینها تشکیکی است:
 - ◆ در مجردات حرکتی رخ نمی دهد و ازلاً و ابداً همینگونه بوده است: این تشکیک است اشتداد نیست
 - ◆ حال آنکه در بحث ما - عالم ماده - اشتداد داریم که در دل آن تشکیک هست ولی تشکیکی در مسیر شدن.
 - ◆ به بیان دیگر درست است که نظام هستی تشکیکی هست ولی در بستر اشتداد و تضعیف هم تشکیک وجود دارد ولی تشکیک در بستر شدن.
 - ◆ یعنی ما دو اصطلاح در مورد تشکیک داریم.

فصل ۱: کلّ حادث زمانیّ فائنه مسبوق بقوّه الوجود

- اثبات امکان استعدادی و وجود بالقوّه ای از طریق استدلال عقلی
- مقدمات:

○ دلیل بیان این قاعده: اثبات تقسیم وجود به بالقوّه و بالفعل

- در مقدمه در مورد ((ما هوی)) این تقسیم بحث کرده ایم و در این فصل از ((هل هوی)) آن می خواهیم بحث کنیم.
- همین انگیزه در فصل ۲ هم پیگیری می شود:
- ۱. فصل ۱: اگر بتواند اصل قاعده را اثبات کند بنحو عقل فلسفی دارد کار می کند.
 - ◆ یعنی مساله را بنحو عام مطرح می کند.
- ۲. فصل ۲: استفاده از روش تجربی فلسفی:
 - ◆ یعنی پیگیری بحث از طریق پژوهش موردی

○ تعابیر موجود از این قاعده:

- کلّ حادث زمانیّ فائنه مسبوق بقوّه الوجود
- کلّ حادث یسبقه ماده و مدّه و قوّه

○ اقسام حادث و محلّ بحث این فصل:

۱. ذاتی:

- به معنای امکان ماهوی مطرح است.
- ◆ امکان در لغت = فرصت
- مصادیق جریان آن:

◆ تمام اشیاء عالم غیر از خداوند متعال چراکه بستر تحقق همه امکان ماهوی است.

◇ یعنی ذات ماهیت آنها بگونه ای است که فرصت را برای موجود شدن فراهم می کند برخلاف برخی موجودات که در درون خود مانع برای موجود شدن دارند و فرصت را برای موجود شدن فراهم نمی کنند مانند شریک الباری، اجتماع نقیضین و ...

۲. زمانی:

□ تعریف حادث زمانی:

- ◆ = حوادثی که برهه ای از زمان نبوده اند و بعد موجود شده اند.
- ◆ اینجا جایی است که امکان استعدادی طرح می شود.

□ محلّ جریان آن:

◆ در حوادث زمانی فقط امکان ذاتی ماهوی کافی نیست، بلکه افزون بر آن نیازمند امکان دیگری نیز هستند چراکه بستر تحقق آنها باید پیش از آنکه متحقق شوند، در موجوداتی که قبل از آنها تحقق پیدا کرده اند موجود باشد.

◇ یعنی صرفاً قابلیت ذاتی کافی نیست چراکه اگر کافی بود ما بخاطر الهیاتی بودن - فیاض علی الاطلاق بودن خداوند متعال - می گفتیم که خداوند متعال مضایقه ای در ایجاد ندارد و باید آنرا ایجاد می کرد حال آنکه می بینیم ایجاد نشده اند.

□ توضیحات بیشتر در مورد امکان استعدادی:

◆ مقایسه آن با عناوین قوّه، استعداد و کیف استعدادی:

(۱) عنوان قوّه، استعداد و کیف استعدادی به ملاحظه وجود عرض محلّ بحث با موضوع خود (جوهر ماده ی اولی) است.

▶ البته گاهی تسامح می شود و می گوئیم به ملاحظه ی هسته ی خرما این اصطلاحات بر آن بار می شود.

? سوال شخصی: وجود قوّه، استعداد و کیف استعدادی عرض ماده ی اولی است یا جسم متشکل از صور و ماده ی اولی؟ در

نهایت روی کدام یک سوار می شود؟ آیا امکان دارد فرض شود که روی صور سوار می شود و عرض آنهاست؟

(۲) ولی اگر این وضعیت را با مستعدّ له در نظر بگیریم به آن گفته می شود امکان استعدادی، یعنی امکان و فرصتی که در دل این

استعداد وجود دارد برای شکل گیری درخت خرما.

◆ پس امکان استعدادی ذاتاً متحد است با قوّه، استعداد و کیف استعدادی منتهی از دو جنبه داریم به آن نگاه می کنیم

◆ رجوع: ذیل دفاع صدرا از اشکال شیخ اشراق به استدلال ابن سینا توضیحات بیشتری داده شده است.

□ بررسی علل عدم ایجاد برخی مادّیات:

۱- در دستگاه نظام احسن نمی تواند بیاید: این هرگز حادث زمانی هم نمی شود

۲- دلیل محقق نشدن آن این است که هنوز وقتش نشده است یعنی علاوه بر بستر ذاتی، بسترهای موجود هم باید به آن فرصت ایجاد شدن بدهند:

◇ به این فرصتی که موجودات پیش از خود او در بستر عالم ماده ایجاد می شوند تا این شیء محقق شود می گوئیم امکان استعدادی، قوّه و ...

◇ ما به این نیاز داریم و باید اینرا تثبیت کنیم تا بواسطه ی آن قاعده ی مدنظر تثبیت شود.

• امکان استعدادی:

○ اثبات قاعده مربوطه براساس استدلال ابن سینا:

▪ معنای قاعده:

- کل حادث زمانی فأنه مسبوق بقوة الوجود = باید پیش از وجود هر حادث زمانی، قوه و امکان استعدادی اش موجود باشد
- ◆ یعنی در واقع این قاعده می خواهد امکان استعدادی را تثبیت کند

▪ رجوعات:

- اشارات، نمط ۵، فصل ۶
- تعلیقه ملاصدرا بر شفاء، ص ۳۶۲: اشکال شیخ اشراق و جواب صدرا
- ریحیق مختوم، ۳/ ۳۲۳ و ۳۴۴

▪ تقریر استدلال:

- با در نظر گرفتن شیء حادث زمانی و مطالعه آن پیش از لحظه ی حدوثش، می بینیم که نباید از سه حال خارج باشد:

۱. واجب الوجود: این نمی تواند باشد چراکه با حدوث زمانی اش جور در نمی آید چراکه چگونه شده که نیست اگر واجب بالذات است؟

۲. ممتنع الوجود: این هم نمی تواند باشد چراکه با مجدداً با حدوث زمانی اش جور در نمی آید چراکه چگونه حادث می شود اگر ممتنع بالذات است؟

۳. ممکن الوجود:

◆ پس قبل از وجودش این حالت را داشته است.

- با توجه به استدلال بیان شده، شیء ای که حادث زمانی است قبل از موجود شدنش باید ممکن باشد و ما هم با همین امکان کار داریم

◆ = ظرفیت تحقق پیدا کردن شیء حادث که این ظرفیت پیش از تحقق یافتن خود شیء موجود است

▪ اشکال و جواب حول آن:

□ اشکال شیخ اشراق به این استدلال:

◆ شما خلط کرده اید میان امکان ذاتی ماهوی و امکان استعدادی:

◆ در این فصل می خواهیم امکان استعدادی را تثبیت کنیم که ذاتاً متحد است با قوه، استعداد و کیف استعدادی حال آنکه آنچه در

استدلال آورده شده است امکان ذاتی ماهوی است که با عنوان ممکن الوجود بالذات بیان شده است.

▶ اتحاد آنها در مقدمه این مرحله توضیح داده شد.

◆ بنابراین شما دچار مغالطه اشتراک لفظی شده اید و مدعای شما اثبات نمی شود.

◆ در دوره معاصر ما این اشکال خیلی مورد پسند قرار گرفته است.

□ دفاع صدرا از این اشکال:

◆ خلاصه نظر او:

◆ نظر صدرا این است که امکان استعدادی چیزی جز ((امکان ذاتی در بستر شرایط)) نیست.

◆ توضیح نظر او:

◆ با دیدن آثار صدرا با دو طیف عبارت روبرو می شوید که بدین سبک هستند:

۱. حرف هایی که به ممشای بیانات قوم است: امکان استعدادی غیر از امکان ذاتی ماهوی است.

▶ رجوع برای تفاوت ایندو: مرحله ۴، مقایسه امکان ذاتی و استعدادی

▶ تفاوت آن دو:

۱- موضوع امکان ذاتی ماهوی ذات ماهیت است برخلاف امکان استعدادی که موضوعش غیر از ذات چیز دیگری (مانند

امکان استعدادی درخت خرما که در هسته ی خرما است نه در ذات ماهیت درخت خرما) هم هست.

۲- امکان ذاتی ماهوی امری است انتزاعی تحلیلی حال آنکه امکان استعدادی جزو اعراض (کیف استعدادی) است بگونه

ای که امری وجودی است که خودش وجودی دارد و دارای ماهیت است.

◆ بیان شخصی: امکان ذاتی ماهوی، معقول ثانی ماهیت و امکان استعدادی، معقول ثانی وجودی عرض است.

۳- امکان ذاتی تشکیک بردار نیست اما امکان استعدادی تشکیک بردار است.

◆ بیان شخصی: توجه شود که این تفاوت علت تفاوت دوم است

▶ ? سوال مباحثه ای: طبق این مبنی یعنی یک عرض تامین کننده وجود آتی یک جوهر خواهد بود. سوال می شود که آیا یک

عرض می خواهد و می تواند که تامین کننده ی وجود یک جوهر باشد؟ آیا عرض حرکت دهنده جوهر وجود یک چیز است

برای تبدیل به حالت آتی؟

۲. حرف هایی که طبق دیدگاه خود طرح کرده اند:

▶ نمونه این بیانات:

– اسفار، ۱/ ۴۱۵:

◆ در ذیل این صفحه حاجی سبزواری مخالفت کرده است با این بیان صدرا

◆ استاد احتمال می دهند که در همین جا علامه طباطبایی دفاع کرده اند

– حواشی شفاء

▶ در این جاها می فرمایند این حرفی که برخی جاها زده ام حرف قوم بوده است و حرف من چیز دیگری است:

– امکان استعدادی ذاتاً همان امکان ماهوی در بستر شرایط است

– لذا ذاتاً امکان استعدادی با قوه، استعداد و کیف استعدادی تفاوت دارد. البته اگر در جایی قوه، استعداد و کیف

استعدادی وجود داشته باشد، آنجا جایی است که امکان ذاتی ماهوی بمعنای امکان استعدادی شکل می گیرد.

♦ یعنی امکان استعدادی هم یک امر تحلیلی انتزاعی است ولی در بستری که شرایط ویژه در آن حاکم است انتزاع می شود.

? سوال شخصی: امکان استعدادی نیز باید مانند امکان ماهوی از ماهیت انتزاع شود؟ و تفاوت امکان

استعدادی و استعداد در این است که استعداد از وجود کیف استعدادی (یکی از اقسام عرض) انتزاع می شود و امکان استعدادی از ماهیت آن؟ در اینصورت نسبت آن با ماده ی اولی چگونه تصویر می شود؟

♦ بیان مباحثه ای: امکان استعدادی و امکان ماهوی می شوند معقول ثانی ماهیت هسته خرما و دیگر کاری با عرض آن ندارند

► توضیح تفاوت میان امکان ذاتی محض و امکان ذاتی که امکان استعدادی بحساب می آید:

۱- یکبار ماهیت شیء را در نظر می گیرید خالص از همه ی وجودهایش:

♦ آیا ممکن است این شیء تحقق پیدا کند یا نه؟

♦ می گوئیم بله چراکه نه واجب الوجود است نه ممتنع الوجود و لذا ممکن است متحقق شود.

۲- یکبار دیگر همان ذات ماهیت را اینگونه نگاه می کنیم که آیا این ماهیت بلحاظ شرایط موجود ممکن است موجود شود؟

♦ در اینجا هم همان امکان ذاتی ماهوی مطرح است منتهی امکان ذاتی ماهوی در بستر شرایط موجود

♦ به بیان دیگر، اگر از افق این شرایط موجود نگاه کنیم دنبال این هستیم که آیا درخت خرما تحققش واجب است، یا ممتنع یا ممکن؟

♦ دقت شود که از یک منظر تحققش ممتنع بالغیر است چراکه هنوز متحقق نشده است ولی از این منظر که شرایط و قابلیت آمدن را دارد تحققش ممکن است و وقتی که موجود شد دیگر واجب الوجود بالغیر خواهد بود.

♦ لذا اگر از افق شرایط چیزهای دیگر مانند سنگ به درخت خرما نگاه کنیم می گوئیم که ممتنع الوجود

است چراکه آن شرایط، قابلیت چنین چیزی را ندارند. البته توجه شود که امکان بعید وجود دارد که در مقدمه توضیحاتی پیرامون آن دادیم.

? - سوال شخصی: آیا اینها حقیقتی در عالم ندارند و صرفاً با تغییر زاویه نگاه به آنها می رسیم؟

► صدرا در همین بحث تذکر می دهد که آن چیزی که تشدید می پذیرد ذات امکان استعدادی نیست چراکه این همان ذات امکان ماهوی است که تشدید ندارد بلکه این شرایط هستند که تشدید می پذیرند و ما خصوصیات محل را به آن حقیقت انتزاعی انتساب می دهیم.

- لذا آن تفاوت هایی که بین امکان استعدادی و امکان ذاتی مطرح می کردید در واقع تفاوت میان کیف استعدادی و امکان ذاتی ماهوی است.

- البته چون همیشه امکان ذاتی ماهوی از افق کیف استعدادی نگاه می شود، شما ویژگی های کیف استعدادی را سرایت داده اید به امکان استعدادی.

► اگر توجه کنید می بینید که این سینا هم می خواهد همین را بگوید: آیا براساس شرایط موجود واجب است که قبل از تحقق باشند یا ممکن است؟

- یعنی ایشان هم ((امکان ماهوی با ملاحظه شرایط موجود)) را در نظر گرفته است.

- همین بیان که ایشان می فرمایند حوادث زمانی را ((قبل از زمان حدوثشان)) بررسی کنید یعنی در واقع دارند بستر و شرایط را مطالعه می کنند نه خود ذات بما هو ذات را.

► توضیحات تکمیلی:

- امکان استعدادی دیدن فرصت تحقق شیء از زاویه امکان ذاتی است:

♦ یعنی امکان ذاتی فرصت تحقق شیء را بصورت کلی فراهم کرده است و ما دنبال این هستیم که آیا میتوان فرصت های مختلف و در محل میدان تحقق را مورد بررسی قرار دهیم تا ببینیم روی زمین چگونه می توان آنرا موجود کرد؟

- مثال صدرا در رابطه با درخت خرما:

♦ درخت خرما امکان ذاتی ماهوی دارد نسبت به همه ی انحاء وجود خودش (وجود بالقوه، وجود بالفعل و وجوداتی که بین ایندو هستند) و نسبت به سایر وجودات مانند عقل اول و ماده ی اولی و ... حالت امکانی ندارد.

♦ درخت خرما نسبت به برخی از این وجودات بالفعل شده است و دیگر حالت تردیدی ندارد و نسبت وجوب بالغیر نسبت به آنها پیدا کرده است ولی نسبت به بقیه هنوز حالت تردیدی دارد. امکان استعدادی همان امکان ذاتی ماهوی است که مراحل از وجودش محقق شده است ولی هنوز نسبت به سایر مراحل حالت امکانی اش باقی مانده است.

- پس امکان استعدادی به همان معنای ((شدن درخت خرما)) است که این همان روح امکان ذاتی است که البته شما این را از افق وجوب بالغیر پیدا کردن برخی از مراتب وجودی دارید نگاه می کنید.

♦ به بیان دیگر شما از ماهیت درخت خرما محقق شده در هسته ی خرما دارید آینده را می بینید.

- بیان شخصی: بنظر می رسد که تفاوت ایندو تفاوت فضای اثبات و ثبوت است.

- ♦ یعنی امکان ذاتی ماهوی در فضای اثبات است که آیا اصلاً این شیء قابلیت ممکن شدن را دارد یا نه؟
- ♦ و امکان استعدادی در فضای ثبوت است به این بیان که حالا این چیزی که قابلیت امکان دارد، آیا بستر های واقعیت ها هم آنرا همراهی می کنند برای ایجاد شدن؟ یعنی در صحنه ی عمل چه بر سر این ممکن می آید؟

◇ سنجش این دو دیدگاه:

- ▶ بنظر استاد اینکه امکان استعدادی همان امکان ذاتی است حرف درستی است چراکه امکانی شدن چیزی جز استوای ذات نسبت به طرفین نیست.
- ▶ سوال قابل طرح در مورد دیدگاه صدرا:
 - ولی آیا اینکه تلاش های صدرا در راستای اثبات دیدگاه مترقی خود می تواند این را هم اثبات کند که ((بستر پیش از تحقق حوادث زمانی بستر آماده ای است؟)) محلّ تردید است.
 - ♦ به بیان دیگر؛ آیا این بیان که ((اینها یک چیز هستند)) اثبات این را می کند که قبل از تحقق، در این اشیاء بستر وجود داشته است؟
 - ♦ محلّ تردید هم از این جهت است که این بیان تنها امکان را اثبات می کند نه ثبوت بستر را که امکان استعدادی در واقع همین بستر آماده است.
 - ♦ بیان شخصی: بیانات صدرا در توضیح امکان استعدادی، امکان را اثبات می کند ولی استعداد را ثابت نمی کند.

▶ توضیح سوال به نحوی دیگر:

- شما می خواهید از زاویه دید امکان ذاتی که برخی از مراحل آن محقق شده است صحبت کنید حال آنکه ما می خواهیم در مورد همین مراحل محقق شده سوال بپرسیم: اینها را چگونه می خواهید اثبات کنید؟
- به بیان دیگر شما چرا می گوئید وضعیت امکان ذاتی ماهوی درخت خرما و خود درخت خرما بدین سبک است که
 ۱. بخشی از وجودهایش محقق شده در بستر موجود قبل از حدوث زمانی اش
 ۲. و بخشی از آنها محقق نشده است؟
- یعنی چرا شما می گوئید وقتی از این دریچه ببینیم حالت امکانی دارد؟
- ▶ ممکن است اگر شما از دریچه ی اشیاء موجود نگاه کنی اصلاً این حرف را نزنی.

◇ نظر علامه در مورد دیدگاه دوم:

- ▶ بنظر می رسد که علامه این فرمایشات را پذیرفته اند چراکه اصلاً توجه به این اشکال نکرده اند.

■ تئیم های که می توان برای اثبات امکان استعدادی آورد:

- ۱) تمرکز روی استدلالی که هیولای اولی - صرف القوه - را اثبات می کند: یعنی خودبخود دارد اثبات می شود حامل قوای تمام حوادث آتی
- ۲) وقتی از یکطرف حوادث زمانی را لحاظ می کنیم و از طرف دیگر خداوند متعال - کمال مطلق و فیاض علی الاطلاق - را لحاظ می کنیم، این سوال پدید می آید که چراکه این حادث پیش از این حادث نشده است؟
 - ♦ تنها جواب این است که بلحاظ عالم ماده شرایط آن هنوز فراهم نشده است.
 - ♦ طبق این استدلال افزون بر امکان ذاتی که اشیاء برای محقق شدن باید داشته باشند، اشیاء یک فرصت دیگری هم می خواهند بلحاظ شرایط موجود در عالم ماده
 - ♦ توجه شود که امکان استعدادی می شود مجموعه شرایط و بستری که برای ایجاد یک چیز لازم است.
 - ♦ مثلاً امکان استعدادی فرزند علاوه بر نطفه وابسته به آب و هوا، غذا، کره زمین و ... هم است.
 - ▶ البته بنحو متمرکز داریم در نطفه آنرا پیگیری می کنیم.

○ هویت امکان استعدادی و وضعیت تحقق آن:

- بیان هویت امکان استعدادی: عرضی قائم به غیر
 - امکان استعدادی نمی تواند یک حقیقت جوهری باشد چراکه واضح است که یک محتوای عرضی و عارض بر غیر داشته و بر موضوعی تکیه دارد.
 - ♦ بیان شخصی: احتمالاً عرض نبودن امکان استعدادی بخاطر فعلیت نداشتن آن است.
 - ♦ سوال شخصی: وضوح آن از کجا بدست می آید؟ از اینکه قابلیت یک چیز دیگر است برای شدن؟ طبق قول نهایی صدرا که این بیان درست نیست و امکان استعدادی معقول ثانی ماهیت یک وجود خواهد بود و حالت عرضی نخواهد داشت.

■ بیان موضوع آن: ماده ی اولی

- براساس برهان قوه و فعل موضوع و معروض این امکان استعدادی نمی تواند یک هویت بالفعل باشد بلکه موضوع آن باید یک جوهر بالقوه ی محض باشد که ما به آن می گوئیم ماده ی اولی.
- ♦ پس وقتی می گوئیم هر حادث زمانی مسبوق است به امکان استعدادی، باید گفت که مسبوق است به ماده ی اولی ای که دارای این عرض، قوه و امکان استعدادی است
- ♦ بیان حکمی آن: کل حادث یسبقه ماده و قوه و مدّه
- ♦ نتیجه ی آن: حوادث زمانی جز در بستر عالم ماده صورت نمی گیرد.
- به بیان دیگر چیزی که با آن آشنا شدیم قوه ی عرضی است و این قوه ی عرضی باید به قوه ی جوهری و یا همان ماده ی اولی برگردد چراکه هر عرضی نیازمند یک جوهر است برای محقق شدن.

■ بررسی برخی از ویژگی های ماده اولی از منظر امکان استعدادی: (ویژگی های موضوع امکان استعدادی)

◆ ابتدائاً لازم است که وضعیت وجود (قوه ی درخت خرما شدن) در ماده اولی بررسی شود. وضعیت آن بدو صورت است:

۱- یکبار در ناحیه ذات ماده ی اولی آنرا مورد مطالعه قرار می دهیم که در اینصورت با همه ی قوه ها حالت علی السویه دارد:

▶ بحث ما اینجا نیست چراکه قوه ی درخت خرما که در متن ماده ی اولی وجود دارد معقول ثانی است نه عرض چراکه هیچ تعینی حاصل نشده است.

– همین معقول ثانی ها این ظرفیت را برای او ایجاد می کند که جهت دار شده و متعین شود در برخی از آنها.

۲- یکبار نیز بدین نحو که جهت دار و متعین شده است و از سایر قوه ها ممتاز شده است مورد بررسی قرار می گیرد:

▶ یعنی در این حالت، ماده ی اولی شاخ و شونه کشیده است به سمت درخت خرما شدن و ما دنبال همین شاخه هایی هستیم که وضعیت آنها نسبت به درخت خود وضعیت عرضی است.
▶ بحث ما در اینجا است.

◆ پس بحث ما سر قوه ی جهت دار شده است نه قوه ی مندمج در ماده ی اولی

۱. ممتنع الاتحاد نبودن با صورت درخت خرما:

◆ ماده اولی نباید نسبت به اتحاد با آن صورتی که حامل قوه ی آن است امتناع داشته باشد بلکه باید پذیرنده ی آن صورت باشد.

◆ چراکه اگر امتناع داشته باشد از اتحاد با او، یعنی اصلاً امکان درخت خرما شدن را حامل نیست و خلف فرض پیش می آید.

۲. هویت ماده ی اولی قوه ی محض است:

◆ محتوای این ویژگی: بیان ریشه ویژگی اول

◆ توضیح آن اینکه زمینه ای که سبب می شود ماده ی اولی بتواند با صورت درخت خرما متحد بشود، وضعیت قوه ی محضی آن است.

◇ ماده ی اولی جوهری است که فعلیت آن قوه ی محض بودن است.

▶ چرا می گوئیم جوهر است؟ چون نمی توانیم قوه ها را به چیز دیگری برگردانیم و مجبور می شویم پایه جوهری برای آن قائل شویم. یعنی ما به استدلال مجبور شدیم که قوه ی جوهری را بپذیریم که خودش منشأ قوی است.

◆ به بیان دیگر اصلاً هویت وجودی ماده ی اولی لا بشرطی آن است.

◇ توجه شود که ویژگی هر ترکیب اتحادی وضعیت لا بشرطی حداقل یکی از طرفین است:

(۱) در مورد ترکیب اتحادی ماده و صورت: این ویژگی لا بشرطی ماده ی اولی لازمه ی ایجاد ترکیب اتحادی بین ماده و صورت است.

– این ترکیب متصل با لا متصل است.

◆ ماده ی اولی اصلاً هویت بشرط لایبی آن همان لا بشرطی است و از ابتدا فضای ماهوی و وجودی او گشوده است به طرف ارتباط با دیگران و نیازی به هضم ندارد.

◆ مانند افراد فرصت طلب در جامعه که با هر کسی که منافع آنها اقتضاء کند جمع می شوند

– به بیان دیگر اصلاً ماده ی اولی جبهه ای نگرفته است که بخاطر آن نتواند متحد شود و لذا بدون در هم شکستن وضعیت خود با چیزهای دیگر متحد می شود.

◆ همین نکته باعث می شود که ماده ی اولی در تعریف هیچ شیء ای وارد نشود چراکه اصلاً در حقیقت یک چیز حضور ندارد.

◆ به بیان دیگر این ویژگی ماده اولی سبب می شود که به خورد صورت نرود تا بخشی از آن شود و در هویت شیء داخل شود.

– لذاست که وقتی زمان مفارقت شیء از ماده پدید می آید، چیزی درون آن شیء از او جدا نمی شود بلکه چیزی که همراه اوست از او جدا می شود و تمام هویتش بعد از مفارقت از ماده می ماند.

(۲) در مورد ترکیب اتحادی بین صورت و صورتی دیگر که لازمه ی آن هضم شدن یکی در دیگری است: در اینجا هم صورت قبلی باید از حالت بشرط لایبی در آمده و به حالت لا بشرطی در بیاد تا بتواند در صورت بعدی هضم شود.

– یعنی باید صولت، خشونت و تعصب صورت اول در هم شکند - به تعبیر صدرای فطوح در آن رخ دهد - تا بتواند متحد شود با صورت دیگر.

– به بیان دیگر شخص آن باید از بین برود و نوع آن آمده و متحد شود.

▶ دقت شود که این اتفاق براساس افاضه از عالم بالا رخ می دهد نه بنحو ترکیبات شیمیایی که در ذهن ماست.

۳. نحوه ی تحقق و وجود خارجی آن: همراهی با صورت

◆ چون این جوهر قوه محض است نمی تواند خودش در خارج به تنهایی متحقق شود همان گونه که اعراض هم نمی توانند به تنهایی در خارج متحقق شوند.

◇ یعنی درست است که این قوه جوهری است ولی چون قوه ی محض است برای تحقق خود نیازمند یک همراه و متحد است.

◆ دقت شود که این نیازمندی به متحد در موجودیت خارجی، نافی فعلیت اطلاق که خودش مستقلاً شامل حال ماده اولی هم می شود نیست.

۴. نحوه ی بوجود آمدن صورت جدید در نسبت ماده ی اولی:

◆ وقتی آن صورت آتی بالفعل شود یعنی ماده ی اولی با آن متحد شود، طبیعتاً ماده ی اولی باید از اتحاد با صورت قبلی دست بردارد چراکه ایندو صورت نمی توانند بنحو بشرط لا با هم متحد شوند.

◇ ولی ماده ی اولی در همان وضعیت خودش پابرجا است و در هر دو وضعیت به یک سبک است. به بیان دیگر مشکل از جانب هیولای اولی نیست بلکه این صورت ها هستند که نمی توانند با هم متحد شوند.

- ◇ از آنجایی که صورت اخیرہ علت حقیقی صورت جسمیہ و شریک العلة هست نسبت به مادّہ ی اولی - بخاطر برهان قوّہ و فعل - پس مادّہ ی اولی قائم به صورت اخیرہ می شود.
- ◆ به بیان دیگر مادّہ ی اولی بخاطر اینکه هیچ مشکلی در اتحاد ندارد با صورت دوّم متحد می شود و وقتی این اتفاق افتاد، از صورت اول منفک شده چراکه صورت اول با صورت دوّم متحد نمی شود.
- ◇ البته این بیانی با تسامح است طبق نگاه صدرا چراکه او قائل به صورت سیّالہ است.
- ◆ البته یک تفصیلی هم بحث دارد: برخی صورت ها هستند که قابل هضم شدن در صورت دیگری نیستند و لذا در این موارد صورت سابقہ بصورت کامل از بین رفته و صورت بعدی می آید.
- ▶ در بحث های آتی به آن می پردازیم.
- ◇ در مقابل برخی صورت ها هستند که از بین نمی روند بلکه تغییر وضعیت داده و از حالت بشرط لا به حالت بشرط تغییر وضعیت داده و در صورت بعدی هضم می شوند
- ▶ اینها حالت تکاملی دارد یعنی برخلاف قبلی که حرکت افقی دارد اینها حرکت عمودی دارند.

۵. با آمدن صورت جدید هم مادّہ ثابت می ماند:

- ◆ دلیل ثابت ماندن مادّہ:

۱- از ویژگی های قبلی: هویت لابشرط محض بودن آن و اینکه مشکلی در اتحاد با هیچ چیزی ندارد

۲- اگر قرار باشد خود مادّہ هم حادث باشد، آن مادّہ حادث شده نیازمند یک بستر مادّی دیگر است که خود آن حامل امکان استعدادی این مادّہ باشد و هلمّ جراً

▶ همین استدلال را می توان برای خود مادّہ ی اولی هم آورد و نشان داد که حادث زمانی نیست

○ فروعات:

۱. نسبت میان مادّہ ی اولی و قوّہ، استعداد و امکان استعدادی نسبت جسم تعلیمی با جسم طبیعی است. یعنی نسبت تعین به لا تعین
۲. دیدیم که برای شکل گیری حوادث زمانی باید صورت (جوهر) قبلی از بین برود تا صورت بعدی بیاید، در اعراض هم همین گونه است. □ لذا اساساً شکل گیری حوادث زمانی چه جوهر باشند چه عرض، در بستر تغییر صورت می پذیرد.
۳. إن القوّة تقوم دائماً بمادّة و المادّة تقوم دائماً بصورة تحفظها فلذا أن القوّة تقوم دائماً بصورة: □ توضیح آن:
- ◆ قوّہ و امکان استعدادی همیشه روی موضوع خودش که مادّہ ی اولی است نشسته است
- ◆ و مادّہ ی اولی همیشه محفوظ به یک صورت بالفعل است
- ◆ لذا آن قوّہ هم همیشه قائم به یک صورت بالفعل است

فصل ۲: فی استیناف القول فی معنی وجود الشیء بالقوه و وجوده بالفعل و انقسام الوجود الیهما

- هل هو ی وجود بالقوه با کمک استدلال تجربی و توضیح ماهوی آن ذیل آن
- مقدمات:

○ محتوای این فصل:

▪ محتوای آن براساس عنوان این فصل:

- هم می خواهیم به معنای وجود بالقوه و بالفعل بپردازیم
- هم اثبات تقسیم وجود به ایندو را بحث کنیم.
- ◆ همانطور که در مقدمه فصل اول گفتیم در این فصل هم در صدد اثبات وجود بالقوه (امکان استعدادی) هستیم ولی نه از راه برهان عقلی بلکه از راه استدلال تجربی
- ◆ دقت شود که مطالبی که در این فصل آمده است بیانات اختصاصی علامه است.
- ◇ ناظر است به حاشیه ایشان در جلد ۳ اسفار ص ۵۳ که البته این بحثی که در اینجا آمده است کامل تر است از بحثی که در آنجا طرح شده

▪ مدل بیان هل هو و ما هو بصورت توأمان توسط حکماء:

- بزرگان گاهی وقتی از ما هوی چیزی بصورت مجزی سخن به میان نمی آورند، در دل هل هو از آن سخن می گویند.
- گاهی این یک روش خوبی است چراکه اگر انسان مستقیم خود را درگیر مباحث ما هو کند سردرگم می شود و لذا بهتر است که در دل فرآیندهای اثباتی به معرفی آن حقیقت بپردازد که از این طریق یک معرفی اجمالی از ماهوی آن صورت می گیرد و بعد ذیل تحقیقات بعدی مباحث مفهوم شناسی تعمیق پیدا کند.

○ روش کار در این فصل: برهان تجربی

- نام کاری که علامه طباطبایی در این فصل کرده اند: برهان تجربی
- توضیح آن اینکه وقتی در یک فرآیند استدلالی و عقلی یکی از پایه ها و مقدمات آن متوقف باشد بر روش تجربی به قرائت ما (آنچه به عنوان علم حضوری می پذیریم) به آن می گوئیم برهان تجربی.
- دقت شود که با اینکه کمتر از این روش بحث شده است ولی در فلسفه از آن استفاده می شود. باید توجه کرد که اگر استدلال را بمعنای رسیدن از حاضر به غائب بدانیم، عقل فلسفی جز استدلال کارکردهای فراوانی انجام می دهد که می توان آنها را در جای جای فلسفه دید.
- نام دیگر آن: ((تحلیل شهودی در متن یافته های تجربی))

○ رجوعات:

- شهید مطهری در درس های اسفار، ۳/ ۱۱۵ به این بیان علامه اشاره کرده اند.
- حاشیه علامه بر اسفار، ۳/ ۵۳

• هل هو ی امکان استعدادی:

○ مقدمه:

- همانجور که در مقدمه بحث بیان شد علامه در دل هل هو ی بحث به ماهوی آن هم می پردازند.
- دقت شود که اصل اثبات وجود بالقوه و بالفعل - که ما در صدد آن هستیم - خیلی موونه ندارد چراکه اثبات یک مورد نیز کفایت می کند ولی برای اثبات کلیت آن نیازمند موونه های بیشتری هستیم.
- معنای کلی کردن و اثبات کلیت آن: عالم ماده بالکل طبق این قوانین سیر می کند

۱. تجربیات ما از تغییرات جوهری و عرضی:

- ما در اطراف خودمان انواعی از تغییر و تغییر را مشاهده می کنیم اعم از اینکه این تغییرات در جواهر باشد یا در اعراض.
- دو نوع نگاه به این تغییرات می تواند وجود داشته باشد:
 - ۱- تغییرات در درون خود انسان - « علم حضوری
 - ۲- تغییرات در بیرون انسان:
- (۱) طبق نظر شیخ اشراق - « علم حضوری
- (۲) طبق نظر ملاصدرا - « علم حصولی و تجربی
- توجه شود که علامه ابتدائاً بحث را در جواهر پی می گیرند و در انتهای فصل تذکر می دهند که این بحث ها در اعراض هم وارد می شود.

۲. یافت نسبت وجودی بین قابل (شیء قبل از تغییر) و مقبول (شیء بعد از تغییر):

▪ یافت قابل و مقبول در تغییرات:

- وقتی ما تغییرات را مورد توجه قرار دادیم، با دوگانه ی قابل و مقبول روبرو می شویم چراکه ذات تغییر و تغییر مقتضی آن است.
- در این بین وضعیت بالفعل چیزی است که قابل وضعیت بعدی است و وضعیت بعدی (بالقوه) همان چیزی است که وضعیت پیشین (بالفعل) آنرا

می پذیرد.

□ اصلاً تغییر در درون خود این دو را دارد.

▪ یافت نسبت بین قابل و مقبول:

□ در همین دوگانگی با یک نسبت تحقیقی و موجوده میان قابل و مقبول روبرو هستیم.

□ تبیین های علامه برای اثبات آن:

۱- تعین قابل و مقبول: یعنی همیشه در تغییرات خارجی می بینیم که از یک نقطه خاص به یک نقطه خاص دیگر می رود. تعین قابل و

مقبول نشان می دهد که یک نسبت وجودی ویژه بین آنها موجود است و نمی توانیم از هر قابلی به هر مقبولی حرکت کرده و به آن برسیم.

◇ پس یک حقیقت تکوینی خارج از ذهن بین قابل و مقبول وجود دارد که این همان نسبت وجودی مدّ نظر ماست.

◇ مثال:

▶ از هسته خرما به درخت خرما می رسیم

▶ از نطفه به انسان

؟ □ سوال شخصی: در اعراض لازم هم ارتباط دائمی و همیشگی داریم ولی در ذات حضور ندارند. یعنی هر همیشگی بودنی بمعنای

ارتباط ذاتی نیست. از این بیان نمی توان ردّ این تبیین استفاده کرد؟

۲- حالت تشکیکی بین قابل و مقبول: ما یک حالت تشکیکی بین قابل و مقبول احساس می کنیم و از طرفی تشکیک در یک بستر موجود

واقعی قابل جریان است و لذا باید یک نسبت حقیقی وجود داشته باشد تا حالت تشکیکی و قُرب و بُعد را تأمین کند.

◇ به بیان دیگر قطعاً یک حقیقت وجودی مطرح است که مراحل آن بنحو تشکیکی خودش را به ما نشان می دهد. یعنی جریان

تشکیک نشان می دهد که ما روی یک پایه وجودی داریم صحبت می کنیم چراکه این وجود است که تشکیک بردار است.

◇ این تبیین هم براساس همان عنصر تجربه ای است که در مقدمه به آن اشاره شد چراکه این تجربه است که تشکیک بین قابل و

مقبول را می یابد.

؟ □ سوال شخصی: اگر قائل به تشکیک در ماهیت شویم آیا این استدلال برای اثبات یک نسبت وجودی کفایت می کند؟

▪ نکات:

□ البته صدرا در همان جایی که علامه حاشیه زده اند می فرمایند که نسبت در ذهن است و وجودی نیست چراکه مقبول موجود نیست و وقتی یکی

از طرفین موجود نیست نسبت هم ذهنی است.

؟ □ سوال شخصی: بنظر علامه به این بیان صدرا پاسخ نمی دهند و رابطه و وجود واحد مقبول بالفعل و بالقوه را پیش فرض می گیرند که می

توانند بحث های بعدی را مطرح کنند. سوال این است که برای اثبات آن باید چه کرد؟

؟ □ سوال شخصی: علامه نسبت وجودی را بین قابل و مقبول بالفعل مطرح کردند ولی از آن نسبت بین قابل و مقبول بالقوه را نتیجه گرفتند تا

بواسطه ی آن وجود بالقوه ای را تثبیت کنند.

۳. وجود قابل و مقبول بدلیل وجود نسبت بین آنها:

▪ دلیل وجود قابل و مقبول در همین زمان:

۱- همانطور که در مراحل قبل دیدیم، نسبت اگر بخواهد در خارج موجود باشد، باید طرفین آن هم در خارج موجود باشند.

◇ وضعیت تمام مقولات اضافی به همین سبک است.

◇ سوال: آیا هر نسبتی وجود رابط است؟ یا نه هر وجود رابطی نسبت است؟

◇ بنظر می رسد که گزاره دوم درست است یعنی هر وجود رابطی نسبت است و اگر حکمی برای نسبت بما هی نسبت باشد قطعاً به

وجود رابط می رسد.

◇ اما آیا هر نسبتی هم وجود رابط است؟

▶ بنظر استاد اینگونه نیست هرچند گاهی این بیان شده و از عبارت علامه هم ممکن است این مطلب استفاده شود.

▶ در تناقض هم همین مطلب را بیان کردیم که ممکن است نسبت تعاندی باشد که این سبب می شود وجود رابط نداشته

باشیم چراکه نسبت تعاندی به این معنی است که آن طرف نباید باشد.

۲- افزون بر اینکه نسبت دارای دو طرف است، متفرّع است وجود آن بر وجود طرفین و لذا جز با وجود طرفین نمی تواند موجود شود.

۳- افزون بر این دو نکته نکته ی دیگر اینکه هر یک از طرفین برای طرف دیگر است و وجود یکی مقتضی وجود دیگری است.

◇ البته شاید این بیان سوم تنها در مورد مقبول تطبیق داده شود که متن علامه هم در ظاهر همین نکته را می رساند

▪ لذا اگر طرفین موجود نباشند نسبت وجود ندارد.

□ یادآوری: علامه مشابه این بیان را در بحث تناقض هم طرح کردند و نشان دادند باید ذهنی باشد چراکه نمی توانند طرفین در خارج موجود باشند.

◇ رجوع: [فصل ۶ مرحله ۷: تقابل تناقض](#)

؟ □ سوال شخصی: در فضای وجود ربطی دیدیم که اگر به هویت وجود ربطی بیشتر دقت کنیم می بینیم که طرفین نمی خواهد و خودش یک طرف

است. آیا در اینجا هم نمی توان به همین شکل تصویر کرد؟ یعنی بگوییم آنچه شما از آن بحث می کنید در واقع وجود ربطی وجود قابل است نه

وجود رابط قابل و مقبول؟

▪ بررسی مراد علامه طباطبایی از این مقدمه:

۱- برخی از شاگردان علامه مانند علامه جوادی آملی - ایشان خیلی روی این مطلب تاکید دارند - و شهید مطهری در اینجا اشاره کرده اند که علامه

طباطبایی در اینجا دارند به جهت داری حرکت و یا همان برداری بودن آن اشاره می کنند.

◇ یعنی یک نسبتی به طرف مقبول وجود دارد و حرکت رو به آینده است.

۲- ولی احساس استاد این است که کاری که علامه دارند انجام می دهند اتفاقاً مساله جهت داری را مخدوش می کند.

❖ سوال شخصی: با توجه به اینکه گفتیم از قابل به مقبول همیشه تعین دارد به چه نحوی خدشه دار می کند؟ آیا به این نحو که نسبت طرفینی است و در ذات خودش جهت ندارد؟ یعنی با اثبات نسبت می گوئیم هر یک با دیگری ارتباط دارد و جهت در آن تثبیت نمی شود؟

⇒ اثبات وجود بالقوه ای شیء در مقابل وجود بالفعل آن:

- ۱- از سویی با پیگیری آثار بالفعل قابل و مقبول می بینیم که قابل موجود است ولی مقبول موجود نیست چراکه مقبول می خواهد تازه محقق بشود.
 - ۲- از سویی طبق استدلال گذشته نشان دادیم که نسبت موجود است و لازمه ی آن این است که طرفین موجود باشند.
- ⇒ لذا مقبول باید به وضع مناسب با وضعیّت حاضر موجود باشد. به همین معنی می گویند وجود بالقوه مقبول.
- پس این استدلالی بر وجود بالقوه ای شیء است چراکه وجود بالفعل مقبول موجود نیست.
 - تا اینجا امکان استعدادی و وجود بالقوه ای شیء تثبیت شد و از مرحله ی بعد علامه وارد مقدمه سازی برای تعریف حرکت و بحث از آن می شوند.

• فروعات بحث:

○ اثبات یک امر وحدانی تشکیکی بین قابل (مقبول بالقوه) و مقبول بالفعل:

▪ وجه بیان این امر:

- علامه سعی دارند با این بیانات، از دل تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل مقدمه سازی کنند برای مباحث حرکت.
- ◆ صدرا و برخی دیگر همینگونه برخورد کرده اند و مباحث حرکت را ذیل وجود بالقوه و بالفعل آورده اند.

▪ خلاصه استدلال:

- اگر به این نسبت توجه کنید، ایجاد یک وحدت بین دو مرحله ی مقبول (بالقوه و بالفعل) می کند.

❖ سوال شخصی: بنظر این نیازمند اثبات است و صرف توجه در نسبت این در نمی آید چراکه ما در استدلال گذشته نسبت بین قابل و مقبول بالفعل را تثبیت کردیم نه مقبول بالقوه و قابل را. بنظر باید تمیمی مانند اینکه قابل و مقبول بالقوه از یک وجود یافت می شوند را هم اضافه کرد تا استدلال تکمیل شود.

- از سوی دیگر مقبول بنحو بالقوه با قابل نسبت دارد

- لذا از نقطه قابل تا مقبول بالفعل یک امر وحدانی تشکیکی داریم.

▪ باز کردن استدلال:

۱- مقبول یک حقیقت کش دار امتداد دار از مرحله ی بالقوه تا مرحله ی بالفعل است:

◆ توضیحات ابتدایی:

◆ توضیح آن اینکه مقبول بالقوه و مقبول در مرحله ی بالفعل یک حقیقت و واقعیت هستند که ابتدا مرحله ی بالقوه ی آن می آید و بعد براساس یک مکانیزمی مرحله ی بالفعل آن تحقق پیدا می کند:

- ▶ اثبات آن: در استدلال بیان شده قبول کردید که بین قابل و مقبول بصورت کلی نسبتی برقرار است و از آنجا که مقبول دارای حداقل دو مرحله است پس بین قابل و تمام مراتب مقبول یک نسبتی برقرار است.

❖ بیان شخصی: بنظر می رسد که این استدلال کفایت نمی کند چراکه واحد سیلانی بودن مقبول را پیش فرض گرفته است و براساس آن بحث را جلو برده است حال آنکه می خواهیم آنرا اثبات کنیم. به بیان دیگر بنظر می رسد که دچار یک دور شده است استدلال علامه برای اینکه اینها به هم متصلند این است که قابل انقسام هستند تا بینهایت و شما به نقطه نمی رسید.

- ▶ ((حرکت)) نقطه های از هم بریده ی مابین نیست بلکه یک امر است.

▶ اگر شما برخلاف کانت قبل و بعد را امر واقعی بدانید باید در یک مقطع امر کش دار را قبول کنید: یک چیز که قبل و بعد دارد

- کانت زمان مندی را می خواهد ذهنی کند و بواسطه ی آن اصل انفعال را خراب کرده و فعالیت ذهن را پررنگ کند.

◆ اشکال و جواب:

◆ اشکال: مراتب بعدی مقبول را بنحو بالفعل نداریم که بخواهیم بین قابل و آنها نسبت برقرار کنیم و تنها حالت بالقوه ای آن وجود دارد. یعنی نسبت تنها میان قابل و مقبول در مرتبه اول (بالقوه) برقرار است نه چیزهای دیگر.

▶ همین نکته نشان می دهد که نسبت قابل با سایر وضعیّت های مقبول که در آینده می آید ذهنی است نه خارجی و حرف صدرا تایید می شود.

◆ جواب علامه: علامه مقبول را یک حقیقت امتدادی معنی کرده اند که این سبب می شود وقتی نسبت قابل با هر مرتبه آن برقرار شود، با کل آن نسبت داشته باشد چراکه اگر مراحل بعدی مقبول کاملاً مغایر باشند با حالت بالقوه ای آن، پس نسبتی بین قابل و مقبول برقرار نخواهد شد. پس اگر رابطه ای بین قابل و مقبول برقرار شده، رابطه با المقبول است نه یک مرتبه از آن.

❖ اشکال شخصی: این مجدداً تکرار مدعا است و چیزی اثبات نشده است.

❖ سوال شخصی: آیا یک حقیقت بودن مقبول را نمی توان از طرق دیگری مانند تعین و تشکیک استفاده کرد همانگونه که علامه در مقدمه ۲ استدلال خود به آن اشاره کردند.

◆ وضعیّت تشکیک اشتدادی مقبول و ذو مراتب بودن آن:

◆ تشکیک اشتدادی وجود مقبول:

▶ توجه شود که ((اشتداد)) تشکیک و شدت و وضعی است که در حال شدن است برخلاف نظام هستی که تشکیک در آن بالفعل موجود است.

- توضیح آن اینکه دو نوع تشکیک/ شدت و ضعف داریم:

۱. اشتدادی: تشکیکی که در حرکت وجود دارد

۲. غیر اشتدادی: تشکیکی که در نظام هستی وجود دارد

▶ ما در متن هر حرکتی اشتداد داریم چراکه وجود بالفعل و بالقوه داریم.

- این اشتداد به معنای خروج از قوه به فعلیت است: فعلیت همیشه با کمال گره خورده است و قوه با نقصان و نداری.
 - دقت شود اینکه در حرکت مطلقاً اشتداد است بحثی نیست چراکه در اینجا خود حرکت را داریم مطالعه می کنیم.
 - پس اشتداد بمعنی اعم بمعنای خروج از قوه به فعلیت است.
- ▶ حرکت در خود این اشتداد می تواند سه حالت داشته باشد:

(۱) اشتداد بمعنی الاخص: اشتداد به اصطلاحی دیگر که بمعنای به کمال رسیدن و وجود قوی تر پیدا کردن (شدت پیدا کردن)

(۲) تشابهی: ذیل حرکت افقی با چنین اشتدادی روبرو هستیم

(۳) تنزلی و تضعیفی: صدرا و علامه می فرمایند چنین حرکتی نداریم ولی علامه مصباح قائل بودند که حرکت تنزلی هم داریم.

◆ ذومراتب بودن وجود مقبول:

- ▶ با در نظر گرفتن واقعیت عینی خارجی مساله می بینیم که وجود مقبول یک وجود ذومراتب است نه دو مرتبه ای. یعنی اگر بصورت مجموعه ای ببینید می بینید که در هر مرحله یک قابل و مقبول بالفعل و بالقوه داریم.
- ▶ فقط در تغییرات دفعی است که می توانیم بگوییم وضعیت سابقه و لاحقه ندارد.
- ▶ دقت:

- به لحاظ طبقاتی متناهی است و از بالقوه شروع می شود و به بالفعل می رسد

- ولی به لحاظ افقی (وجود و زمان)، در گذشته غیرمتناهی بوده است و در آینده نیز ممکن است نامتناهی باشد و ممکن است متناهی باشد.

◆ دو تصویر قابل پیگیری:

- (۱) نگاه محدود: حرکت تغییری هسته ی خرما را تا درخت خرما لحاظ می کنید که برای هر یک حالت پیشینه و پسینه وجود دارد و شما با یک امر واحد متصل مواجهه هستید.
- (۲) نگاه کلی: راجع به کل نظام ماده این حرف را بزنید. در اینصورت اگر وحدت عالم ماده اثبات شود، هر وضعیت کل عالم ماده وابسته به وضعیت قبل و بعد از خود است.

۲- مقبول بالقوه با قابل یک نحوه اتحاد در وجود دارد:

◆ بخاطر همین نسبت وجودی که بین ایندو هست چراکه این نسبت ویژه یک اتحاد بین قابل و مقبول ایجاد می کند.

⇒ پس قابل و مقبول بالقوه و مقبول بالفعل اساساً یک حقیقت امتداد سیلانی است.

- ◆ توجه شود که تا اینجا بحث بررسی یک واحد خاص میان قابل و مقبول بالفعل را برعهده گرفته ایم اما اگر سلسله ی بزرگی از حرکت را تصویر کنیم (حرکت جوهری جهان هستی) لازم است متمیم هایی به بحث بیافزاییم.

○ نکات مقدماتی در مورد حرکت:

▪ تعریف حرکت:

□ = کمال اول است برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است

□ نکات تعریف ارائه شده:

۱- حرکت کمال است: کمال یک امر وجودی است در مقابل سکون

۲- کمال اول است نه ثانی:

◆ هر چیزی که حرکت می کند دنبال یک غایت است که غایتش کمال ثانی است و میخواهد به آنجا برسد و اگر غایت نبود اصلاً حرکت نمی کرد.

◆ این کمال ثانی برای انسان همان فطرت انسان است در حبّ به عالم مجرد.

▶ انسان دنبال مطلق است و تا به آنجا نرسد آرام نمی گیرد.

◆ پس فاعل حرکت دنبال کمال ثانی است ولی چاره ای ندارد که از طریق حرکت به سمت آن پیش برود.

۳- کمال است برای شیء بالقوه:

◆ چراکه:

▶ اگر شیء فعلیت محض باشد حرکت کمال آن محسوب نمی شود بلکه نقص آن است. مانند عقول و مفارقات و خداوند سبحان

▶ حرکت یعنی ناقص است و می خواهد بدست آورد.

۴- از آن جهت که بالقوه است:

◆ اشیائی که بالقوه اند دو جهت دارند:

(۱) بالفعل

(۲) بالقوه - از این جهت کمال است برای آن

▪ حالات مختلف حرکت با توجه به مطالب گذشته:

۱- در سلسله افقی:

- ◆ حرکت در افق زمان دست کم از جانب گذشته ابدی است
- ◆ و از جانب آینده نیز تحلیل های مختلفی است من جمله ابدی بودن به این بیان که ماده تبدیل به چیز دیگری می شود و ...
- ◆ پس از لحاظ سلسله ی افقی حرکت ادامه دار و ازلی و ابدی است

۲- در سلسله عمودی:

- ◆ در این نوع، حرکت سر و ته دارد که سر آن ماده ی اولی و انتهای آن فعلیت محض است که در آنجا به ثبات می رسد و تحولات قابل و مقبول به اتمام می رسد.
- ◆ لذاست که فیلسوفان تسلسل را در همین جا پیاده می کنند نه در جانب تعاقبی (سلسله افقی) چراکه آنرا نه تنها مُحال نمی دانند بلکه ضروری می دانند برای هستی.
- ◆ برخلاف بقیه که عموماً تسلسل را در بستر زمان می بینند و خدا را در افق زمان جستجو می کنند مانند انفجار نخستین.

○ نتایج بحث های گذشته:

۱. وجود بالقوه ای بمعنای این است که شیء بنحوی ثبوت و وجود دارد که تمام آثار وجود بالفعل بر آن مترتب نمی شود
۲. وجود تقسیم می شود به وجود بالفعل و بالقوه
۳. می شود وجود را تقسیم کرد به ثابت و سیال

□ مراد از:

۱- ثابت:

- (۱) ساکن: اگر این باشد متناسب با بحث های این فصل است
- (۲) مطلق فعلیت بگونه ای که خداوند متعال را هم شامل شود: اینجا باید توضیحاتی داده شود
 - ▶ یعنی مراد موجودات غیر سیالانی باشد
 - ▶ ظاهر در فلسفه هم همین معنی است

۲- سیال

۴. هر وجودی قوه ای باشد سیالانی است و هر وجودی که سیالانی نباشد معلوم می شود که قوه ای نیست

□ تسامح این بحث: وجودهای مادی متغیر به تغییر دفعی

- ◆ دلیل تسامح: با اینکه وجود قوه ای هستند ولی سیالانی بمعنای تدریجی نیستند.

◆ در فصل ۴ با تغییر های دفعی آشنا خواهیم شد.

- ◆ جواب شخصی: آیا نمی توان گفت از آنجا که تغییر های دفعی همیشه همراه تغییرهای تدریجی هستند بیان علامه درست است در ناحیه ثبوت.

۵. هر وجودی که حرکتی باشد مادی است و آنچه مادی نباشد معلوم می شود که حرکتی نیست.

□ دقت شود که وجود بالقوه گره خورده است با ماده نداشتن لذاست که می گویند در مجردات که ماده نداریم دیگر حرکت معنی ندارد.

□ مگر اینکه تعریف ماده را به گونه ای تغییر دهیم که بر سایر عوالم هم صدق بکند.

۶. چون اعراض وجودشان لغیره است، بحسب حرکتی که در غیر داریم در اعراض هم آن حرکت سرایت پیدا میکند.

□ این نکته از مباحث قبل استفاده نمی شود.

• = تعریف و مرتبطات حرکت

• مقدمات:

○ اهمیت بحث حرکت:

- این بحثی دقیق، ظریف، گسترده و مبسوط در فلسفه است بگونه ای که در تاریخ فلسفه عده ای مُنکر آن شده اند.
- جزو مباحث مشترک بین فلسفه و طبیعیات است و لذا از نقطه های تماس بین ایندو علم است و هر دو می توانند در این بحث به یکدیگر کمک کنند.
- امتدادات قابل استفاده از بحث حرکت هم از اهمیت بالایی برخوردار است. مانند فلسفه اخلاق، اختیار در انسان و تبیین آن و ...
- همچنین است مرتبطات بحث حرکت مانند مکان و زمان که بحث از آنها از جهت هستی شناسی اهمیت بسزایی دارد

○ جایگاه بحث حرکت در کتب فلسفی:

۱. افرادی مانند ابن سینا و حاجی سبزواری بحث حرکت را در طبیعیات می آورده اند.
 - این افراد که بصورت مستقل بحث حرکت را طرح می کنند، بحث را از موضوع همین فصل شروع می کنند و فصول قبلی را طرح نمی کنند.
 ۲. در مقابل افرادی مانند صدرا و علامه طباطبایی بحث حرکت را در الهیات بمعنی اعم و ذیل وجود بالقوه و بالفعل آورده اند.
 - علامه در انتهای فصل قبل زمینه چینی های لازم را برای ورود به این بحث را انجام دادند.
 - ◆ عنوانی که علامه برای این فصل مشخص کرده اند نیز مؤید همین مطلب است.
 - ◆ هر دو تعریفی که در اینجا می آید در فصل قبل آمده است:
 - ◇ تعریف ارسطو
 - ◇ وجود تدریجی سیال
- از آنجایی که از فصل ۳ الی آخر فصل در مورد حرکت است، اگر اسم کلّ مرحله را بگذاریم مرحله ((حرکت)) سزاوار است.

• تعریف حرکت:

○ تعریف صدرا:

▪ هویت این تعریف:

- این تعریف بیشتر متناسب با فضای وجود شناسی و بررسی نحوه ی وجود است.

▪ دو بیان برای آن:

□ بیان تسامحی: نحو وجود یخرج به الشیء من القوه الی الفعل تدریجاً

۱. نحوه ی وجود است:

◆ وجه بیان این قید:

- ▶ با این بیان می خواهند بگویند آن بیانی که برخی از فیلسوفان داشتند و حرکت را یک مقوله و ماهیت حساب می کردند غلط است.

◆ اشکال: خود علامه در مرحله ی اول، ماهیات را انحاء وجود تعریف کردند که اگر براساس آن بیان بخواهیم بحث را پی بگیریم، با

بیان اینکه حرکت نحوه ی وجود است این نظر خارج نمی شود چراکه با آوردن قید ((انحاء وجود)) دیگر ماهیت خارج نمی شود.

◆ جواب: دقت شود با آنکه علامه در مرحله اول فرمودند ماهیات انحاء، چیستی و چگونگی وجود هستند ولی اگر بخواهیم روی این

الفاظ تمرکز کنیم؛ معقولات ثانی هم یک نوع چیستی وجود هستند. یعنی همه در مورد چیزی غیر از هستی وجود سخن می

گویند. پس نحوه ی وجود عنوان عامی است که هم ماهیات را در بر می گیرد هم معقولات ثانی را.

▶ لذا به بیان علامه اشکال وارد نیست.

? — اشکال شخصی: همچنان اشکال وارد است چراکه انحاء وجود اعم از ماهیت است و باعث نمی شود ماهیت خارج

شود. راه حل آن آوردن قیود افزوده برای انحاء وجود است تا متعین در معقولات ثانی شود.

▶ البته در این وضعیت نیاز به توضیحات افزوده ای داریم که بگوییم چه نحوه های وجودی را می گوئیم ماهیات و چه نحوه

های وجودی را می گوئیم معقولات ثانی.

— مثلاً ملاک مُدرک اول بودن (در وهله ی اول ادراک ما را بر می کند) و مُدرک ثانی بودن (آنچه در باطن مُدرک

اول دیده است نه پشت سر آن یعنی از همان جایی که معقول اولی را یافته ایم، اینها را هم می یابیم) از حیث

فاعل شناسا

— دلیل بیان این ملاک: ما خیلی ملاک های روشن هستی شناسانه ای برای تفکیک ماهیت از غیر آن نداریم. البته

توجه شود که ملاکاتی هست ولی هنوز ادبیات ما بصورت شفاف به سمت آن نرفته است.

— ذیل سوال بعد سعی شده است یک ملاک هستی شناختی برای این تفکیک بیان شود.

◆ سوال: ماهیت چه نسبتی با وجود و چه نسبتی با کمالات وجود دارد؟ اینکه می گویند ماهیت مظاهر و حکایات وجود است، از

چه چیز وجود حکایت می کند؟

▶ دقت شود که ماهیت مظهر ((بودن)) نیست و با مطالعه آن به اصل ((بودن)) نمی رسیم و آنچه از اصل ((بودن)) وجود

حکایت می کند خود مفهوم وجود است.

- ▶ ماهیت مظهر کمالات و مندمجات وجود است یعنی آنچه بصورت مندمج در وجود است خودش را در ماهیت نشان می دهد و اساساً ماهیت چیزی جز بروز کمالات وجود نیست.
- پس ملاک هستی شناختی تفاوت ماهیت و معقولات ثانی در این است که ماهیت حکایت معقولات ثانی است.
- ▶ دقت شود که ماهیت حکایت کمالات و معقولات ثانی آن است و این بدین معنا نیست که هر چیزی که در وجود است در ساحت ماهیت بروز می کند.
- تفاوت جوهر و عرض و دلیل اینکه یکی ماهیت شد و دیگری ماهیت نشد همین نکته است: جوهر بازتاب ماهوی دارد ولی عرض به معنای لغیره بودن بازتاب ماهوی ندارد
- اینکه چه چیزهایی بروز می کنند و چه چیزهایی بروز نمی کنند ملاک دارد که در جای خود باید مورد بحث قرار گیرد.

◇ سوال مهم مرتبط با بحث ما: حرکت که یک معقول ثانی است آیا بازتاب ماهوی هم دارد؟

- ▶ افرادی مانند شیخ اشراق که یکی از مقولات را حرکت می دانند می گویند بله بازتاب ماهوی دارد.
- ▶ ولی صدرا این نکته را قبول ندارد.

- سوالی که از او می توان پرسید: وضعیت مقولات آن یفعل و آن ینفعل - با توجه به اینکه می فرمایند در ایندو حرکت راه ندارد چراکه حرکت ذات و هویت مقوله است نه خود مقوله - به چه نحوی است؟ آیا ایندو سبب نمی شوند که بگوییم حرکت حداقل به عنوان جزء مقوله بازتاب ماهوی دارد (یعنی حرکت خود مقوله نیست ولی در ذات آنها قرار دارد)؟

- ◆ لذاست که میرداماد صریحاً می فرماید این دو مقوله دو نوع از حرکت هستند یعنی حرکت حالت جنس دارد برای ایندو.
- ◆ و همچنین ممکن است کسی بصورت کلی بگوید اگر چیزی جزء مقوله باشد حتماً هویت جنسی دارد مانند کاری که میرداماد می کند.

۲. چیزی است که بواسطه ی آن شیء از حالت بالقوه به حالت بالفعل می رود:

- ◇ دلیل تسامح این تعریف در این قید است: از این مولفه این فهم می شود که حرکت چیزی است که خروج به وسیله ی آن صورت می گیرد یعنی یک نوع تغییر بین خروج و این نحوه ی وجود احساس می شود که این بیان درستی نیست چرا که حرکت خود خروج است.

۳. رفتن آن بنحو تدریجی است:

- ◇ بهتر بود که ابتدا فصل ۴ می آمد تا تغییر دفعی و تدریجی توضیح داده شود و بعد این تعریف حرکت بیان شود.
- ◇ معنای تدریج:

▶ = اجزاء بالقوه آن مجتمع نیستند برخلاف خطّ

- حرکت بحسب ذات خود اجزاء ندارد بلکه بحسب زمان (مقدار حرکت) و مسافت اجزاء دارد.
- البته اجزاء آن بالفعل نیست و چیزی که بالفعل است یک وجود واحد سیلانی است.
- حرکت یک حقیقت اتصالی ناپایدار است یعنی اجزای آن بالفعل نیست بلکه بالقوه است لکن اجزاء بالقوه آن اجتماع در وجود ندارند یعنی پیکره اجزایش در یک مقطع زمانی با هم نیستند بلکه در هر مقطع زمانی یکی از آنها هست بنحو اتصالی.

▶ = هر جزء بالقوه ای که موجود شده است نسبت به قبل بالفعل و نسبت به بعد بالقوه است = حالت قوه و فعلی میان اجزایش برقرار است

- ریشه ی تدریج و عدم اجتماع همین نکته است.
- برخلاف خطّ که همه اش بالفعل است و رابطه ی بالقوه ای و بالفعل بین آنها وجود ندارد.

□ بیان دقیق: خروج الشيء من القوه الى الفعل تدریجاً

○ تعریف ارسطو:

- = کمال اول است برای شیء بالقوه از آن جهت که بالقوه است نسبت به کمال ثانی
- وضعیّت این تعریف:

- این تعریف هم جوهرراً به همان تعریف اول بر می گردد
- نکات مرتبط با آن:

۱. حرکت کمال است:

- ◆ کمال یک امر وجودی است در مقابل سکون

۲. کمال اول است نه ثانی:

- ◆ هر چیزی که حرکت می کند دنبال یک غایت است که غایتش کمال ثانی است و میخواهد به آنجا برسد و اگر غایت نبود اصلاً حرکت نمی کرد.
- ◆ این کمال ثانی برای انسان همان فطرت انسان است در حبّ به عالم مجرد.
- ◆ انسان دنبال مطلق است و تا به آنجا نرسد آرام نمی گیرد.
- ◆ پس فاعل حرکت دنبال کمال ثانی است ولی چاره ای ندارد که از طریق حرکت به سمت آن پیش برود.

◆ دقت شود که اول و ثانی از جهت وجودی و تغییرات است و گرنه آنچه هدف اول است همان کمال ثانی است.

۳. کمال است برای شیء بالقوه:

◆ چراکه:

- ◆ اگر شیء فعلیت محض باشد حرکت کمال آن محسوب نمی شود بلکه نقص آن است. مانند عقول و مفارقات و خداوند سبحان
- ◆ حرکت یعنی ناقص است و می خواهد بدست آورد.

۴. از آن جهت که بالقوه است:

◆ اشیائی که بالقوه اند دو جهت دارند:

- ۱- بالفعل
- ۲- بالقوه - از این جهت کمال است برای آن

○ بیان برخی توصیفات برای فهم بهتر حرکت:

- صدرا حرکت را شبکه ای از عدمها (قوه) و وجودها (فعلیت) می داند.
- حرکت وجود خیلی ضعیف لرزان است که می رود که معدوم شود ولی بصورت دائمی از عدم فرار می ند.
- علل قسوی مانند خداوند متعال وجود را در مخاطره ی عدم می اندازد و وجود برای فرار از عدم تغییر کرده و حرکت را می سازد.

• فهرست مرتبطات با حرکت:

○ موضوع این بحث:

- عبارات علامه به نحوی است که انگار دنبال ((مقومات حرکت و آن چیزهایی که حرکت تعلق وجودی به آن دارد)) هستیم.
- حال آنکه بنظر می رسد که وضعیت اینگونه نیست و در برخی از این موارد حالت عکس وجود دارد یعنی آنها متعلقه الوجود هستند به حرکت مانند ابتداء و انتهای حرکت.
- لذا بهتر است که گفته شود مرتبطات با حرکت نه مقومات آن.
- یعنی اموری که حرکت بدون آنها معنی ندارد نه اینکه حرکت بلحاظ وجودی متوقف بر آنها باشد.

۱. مبدأ حرکت:

- = همانی که حرکت از آن آغاز می شود
- محلّ بحث: فصل ۵

۲. انتهای حرکت:

- = همانی که حرکت به آن پایان می پذیرد
- محلّ بحث: فصل ۵

۳. مسافت:

- = آنچه حرکت در آن بستر انجام می گیرد
- این همان مقولاتی است که حرکت در آن رخ می دهد.
- مثلاً تغییر رنگ که جسم در رنگ خود تغییر می کند.
- محلّ بحث: فصل ۶ الی ۸

۴. موضوع حرکت:

- = متحرک = آنچه وصف حرکت را می پذیرد
- محلّ بحث: فصل ۹

۵. فاعل حرکت:

- = محرک = آنچه حرکت بواسطه ی آن ایجاد می شود
- محلّ بحث: فصل ۱۰

۶. مقدار حرکت:

- = زمان = مقدار حرکت
- محلّ بحث: فصل ۱۱

• = اقسام تَغْيِير و دو معنی از حرکت

• مقدمات:

○ محتوای این فصل:

۱. اقسام تَغْيِير:

□ بهتر بود که این بخش قبل از فصل ۳ طرح می شد که در بدایه هم همین کار را کردند چراکه در فصل ۳ از تَغْيِير دفعی و تدریجی استفاده می کنند.

۲. تبیین دو معنی از حرکت (توسطیه و قطعیه):

□ جای این بخش از بحث درست است و باید بعد از تعریف حرکت بیاید.
 □ با توجه به این بحث عنوان بحث بیشتر ناظر به بحث اول است هر چند عنوان را میتوان با تسامح بر این قسم نیز تطبیق داد بدین سبک که این را هم تقسیم تَغْيِير تدریجی بدانیم.

• اقسام تَغْيِير:

○ مقسّم تقسیم:

▪ تعریف تَغْيِير: خروج یک شیء از مرحله ی بالقوه ای به مرحله ی بالفعلی
 □ توجه شود که تَغْيِير طبق تقسیم دوم اعم از حرکت است
 ▪ لذا مقسّم تقسیم حتماً در بستر تقسیم وجود به بالقوه و بالفعل، شیء مادی و امکان استعدادی قرار دارد.

○ تقسیم ۱: ذاتی یا عرضی

۱. ذاتی:

□ = ذات و ذاتی شیء
 □ مثال: هسته خرما که از حالت جمادی تبدیل به نباتی می شود

۲. عرضی:

□ = احوال و عرضیات شیء

◆ دقت مباحثه ای: اصطلاح عرض با اعراض متفاوت است چراکه عرض در مقابل ذات و ذاتیات است و اعراض.

◇ رابطه ی ایندو اصطلاح بنظر عموم و خصوص مطلق است که عرض عام است بدین بیان که تمام عوارض عرضی و خارج از ذات جوهر هستند ولی لزوماً هر عرضی جزو عوارض نیست و ممکن است یک جوهر عرضی یک جوهر دیگر باشد
 ◇ بنظر می رسد که مراد از عرضی در این بحث عرضی در مقابل ذاتی (قسیم آن) است نه اعراض هر چند مثال بیان شده در مورد اعراض است و مثال در مورد جوهر عرضی بیان نشده است.

□ مثال: تغییر رنگ هسته خرما

○ تقسیم ۲: تدریجی و دفعی

۱. تدریجی:

□ = حرکت = یک حقیقت امتدادی ناپایدار

□ علامت آن قابلیت انقسام آن به اجزای بی نهایت است که این اجزاء قرار و اجتماعی ندارند. یعنی جایی تَغْيِير تدریجی است که این خروج شیء از حالت قوه به فعل قابلیت انقسام تا بی نهایت را داشته باشد.

◆ امتدادی بودن آن سبب انقسام آن تا بی نهایت می شود

◆ و ناپایدار بودن آن از اینجا است که اجزاء بالقوه آن اجتماع در وجود ندارند

□ معنای تدریج:

◆ = اجزاء بالقوه آن مجتمع نیستند برخلاف خطّ

◇ حرکت بحسب ذات خود اجزاء ندارد بلکه بحسب زمان (مقدار حرکت) و مسافت اجزاء دارد.

◇ البته اجزاء آن بالفعل نیست و چیزی که بالفعل است یک وجود واحد سیلانی است.

◇ حرکت یک حقیقت اتّصالی ناپایدار است یعنی اجزای آن بالفعل نیست بلکه بالقوه است لکن اجزاء بالقوه آن اجتماع در وجود ندارند

یعنی پیکره اجزایش در یک مقطع زمانی با هم نیستند و در هر مقطع زمانی یکی از آنها هست بنحو اتّصالی.

◆ = هر جزء بالقوه ای که موجود شده است نسبت به قبل بالفعل و نسبت به بعد بالقوه است = حالت قوه و فعلی میان اجزایش برقرار است

◇ ریشه ی تدریج و عدم اجتماع همین نکته است.

◇ برخلاف خطّ که همه اش بالفعل است و رابطه ی بالقوه ای و بالفعل بین آنها وجود ندارد.

۲. دفعی:

□ محلّ تحقّق تَغْيِير دفعی:

◆ دقت شود که قسمی از تَغْيِير است

◇ و لذا:

- ▶ مرحله ی قوه ای و فعلی در آن جریان دارد
- ▶ و در بستر عالم ماده و امکان استعدادی است

- ◆ و از آنجایی که علامه در فصل ۲ ذیل ((نتایج بحث های گذشته)) فرمودند که هرچا شیء قوه ای و مادی باشد حتماً حرکت (تغییر تدریجی) در آن مطرح است باید گفت که تغییر دفعی در جایی واقع می شود که تغییر تدریجی وجود داشته باشد.
- ◇ پس از اونجایی که نمی توانیم تغییر دفعی را بر نفس حرکت منطبق کنیم، بر اطراف حرکت صدق می کند و تغییر دفعی مستقل نداریم.

□ مصادیق آن:

◆ موارد ذکر شده:

◇ وصول و ترک

◇ اتصال و انفصال

◆ مقایسه این دو دسته از مصادیق:

◇ دلیل تفاوت این دو دسته:

- ▶ اتصال برخلاف وصول یک امر امتدادی است
- ▶ و همینچنین است ترک و انفصال؛

– ترک یعنی سابقه ی انفصال که الان می خواهد ترکش کند

– ولی انفصال هم به ترک گفته می شود و هم به دو چیزی که از هم منفصلند مانند جدا کردن دو دست از یکدیگر.

◇ اقسام اشیاء در نسبت آنها با زمان:

۱. حقایق تدریجی منطبق بر اجزای زمان:

– تمام حقیقت آنها منطبق است بر تمام حقیقت زمان یعنی هر جزء از آنها در جزئی از زمان قرار دارد مانند انسان از تولد تا مرگ.

– این همان ((حرکت قطعیه)) است که توضیح آن خواهد آمد.

۲. حقایق آنیة الوجود مستمر البقاء:

– = اشیائی که زمانی هستند ولی اجزایشان منطبق بر اجزای زمان نیست چراکه اشیای آنیة الوجودی هستند که استمرار دارند در بستر زمان.

◆ حقیقتی که تمام هویتش در یک لحظه (طرف زمان و یا آن) محقق می شود ولی استمرار در زمان دارد.

– مصادیق آن:

۱- در نگاه مشاء: جوهر

◆ یعنی تغییر در ((آن)) واقع می شود ولی استمرار دارد بدون اینکه اجزایش منطبق با اجزای زمان باشد.

◆ از آنجا که حرکت جوهری را قبول نداشتند قائل به این شدند: مشاء که حرکت جوهری را قبول ندارند تغییرات ذاتی را کون و فساد می دانند برخلاف صدرا که همه را تدریجی از قسم اول می داند. مشائیون تغییرات تدریجی را در اعراض می دانستند خاصاً.

◆ دقت شود که اگر کون و فساد را قبول کنیم بیان علامه در انتهای فصل دو زیر سوال می رود چراکه می شود ماده و قوه باشد ولی مساله حرکت وجود نداشته باشد. لذا بنظر علامه آن مطالب را براساس عبارات صدرا فرمودند.

۲- در نگاه حکمت متعالیه: اتصال و انفصال (جدا کردن دست از هم و یا اتصال آنها به هم)

◆ دست را که از هم جدا میکنی انفصال دارد و اینگونه نیست که منطبق بر زمان باشد.

◆ دقت مباحثه ای: مراد مصداقی است که در مقابل مفهوم ((اتصال و انفصال)) قرار می گیرد.

– این همان مصداق اتصال و انفصال است که علامه آنرا متفاوت از وصول و ترک معرفی کردند:

۱- اتصال تمام حقیقتش در یک آن حاصل می شود ولی استمرار می تواند داشته باشد

۲- همینطور است انفصال: انفصال چیزی است که تمام مولفه های حقیقتش در یک آن بنحو دفعی حاصل می شود ولی استمرار دارد.

◆ یعنی اینها حقایقی هستند که اجزای منطبق بر زمان ندارند.

۳. آنیة الوجود:

– تمام حقیقتش در آن نازل می شود ولی استمرار در زمان هم ندارد مانند وصول و ترک.

– دقت شود که در اصطلاح فلسفی به اینها می گویند آنیة الوجود نه به دو مورد قبلی.

◇ جمع بندی:

▶ با این بیانات نشان دادیم که حقایق دفعی (حقایقی که تمام حقیقتشان نه در بستر زمان بلکه در ((آن)) واقع می شود) دو جور هستند.

– وصل و ترک: آنیة الوجودهایی که تمام می شوند

– اتصال و انفصال: وصل و ترک هایی که ادامه دار هستند

▶ دقت شود که یکی از ویژگی های تغییرهای دفعی وقوع در طرف زمان و یا همان آن است.

◇ آدرس ها:

- ▶ میرداماد در آثار خود مانند قیاسات ص ۲۳، ۲۰۳ الی ۲۰۵ آورده
- ▶ صدرا در اسفار، ۱۶۷ / ۳ (عبارات ابن سینا را آورده است)
- ▶ ابن سینا

□ اقسام آن:

۱- بالفعل:

◇ ابتداء و انتهای حرکت:

- ▶ ورود/ وصول صرف
- ▶ خروج/ ترک صرف

۲- بالقوه/ وهمی/ اعتباری/ فرضی:

◇ اینها در وسط تغییر تدریجی رخ می دهد یعنی روی هر نقطه از حرکت دست بگذارید یک ورود به این نقطه دارید و یک خروج از آن.

- ▶ دقت شود اینکه گفته شد ((ورود و خروج های در هر نقطه ی روی حرکت، فرضی است)) بمعنای ذهنی صرف و ذهن ساخته نیست چراکه خود حرکت واقعیت خارجی دارد و صرفاً جدا کردن آن نقاط توسط ذهن صورت می گیرد.
- ▶ به بیان دیگر، این ورود و خروج واقعیت خارجی است.

◇ اگر کل هستی را یکپارچه ببینیم بنظر می رسد که تغییرهای دفعی فقط بنحو فرضی معنی دارد و ما هیچ مورد عینی به عنوان اطراف حرکت نداریم چراکه کل هستی یک حرکت به هم پیوسته از ازل تا ابد است.

• دو معنای حرکت (تغییر تدریجی):

○ انحاء مطالعه حرکت جهت روشن شدن معانی حرکت:

۱. حقیقت حرکت را بنحو جزء/ آن/ حد/ نقطه ی سیال ببینیم:

□ اصطلاح آن:

◇ این حرکت توسطیه است

◇ وجه تسمیه: وسط بودن/ میان مبدأ و منتهی بودن

□ تعریف و توضیحات مرتبط:

◇ = کون الشیء بین المبدأ و المنتهی

◇ یک معنای بسیط که از اول تا آخر حرکت این تعریف برای آن ثابت است.

◇ دقت شود که اگر شیء آن وسط ساکن باشد دیگر مبدأ و منتهی معنی ندارد لذا تنها در مورد حرکت کننده معنی می شود. به بیان

دیگر این تعریف تنها در مورد نقطه ی سیال لرزان تطبیق می شود نه چیز دیگری.

▶ توجه شود که مبدأ و منتهای حقیقی است نه فرضی چراکه اگر فرضی شود دیگر سیال نیست.

◇ طبق این نگاه ((حرکت)) دفعی الحصول و مستمر البقاء است:

◇ یعنی ((کون الشیء بین المبدأ و المنتهی)) دفعتاً ایجاد می شود ولی باقی و مستمر است.

□ قائل به این تصویر:

◇ این تصویر ابن سینا است از حرکت جوهر یا عرض

۲. با حقیقت حرکت بنحو پدیده ی امتدادی خط وار روبرو شویم اما ناپایدار:

□ اصطلاح آن:

◇ این حرکت قطعیه است

◇ وجه تسمیه: قطع بمعنای پیمودن است یعنی حرکت یک واحدی است که باید پیموده شود

□ تعریف و توضیحات مرتبط:

◇ = هر جزء حرکت منطبق بر یک جزء زمان و مسافت است یعنی حرکت یک حقیقت پخش شده در کل این پیکره ی از اول تا آخر است

◇ حرکت از مبدأ تا مقصد است ولی بصورت ناپایدار.

◇ تفاوت آن با نگاه ۱: (بیان صدرا در اسفار، ۳ / ۳۶)

▶ نسبت حرکت توسطیه با هر مقطع بین مبدأ و منتهی، نسبت کلی است با جزئیات

– یعنی ثبات در حرکت توسطی در معنای نوعی آن است و آلا بلحاظ شخصی لحظه به لحظه دارد حرکت توسطی

جدیدی رخ می دهد چراکه طبق دیدگاه ۱ هر نقطه یک حرکت است.

– پس بنا بر نگاه ابن سینا حرکت توسطیه یک معنای کلی است با جزئیات فراوان.

▶ اما در حرکت قطعیه نسبت هر حد در این اوساط به حرکت، نسبت اجزاء است با کل.

– یعنی شما یک حرکت بیشتر ندارید که اجزای متعددی دارد.

– دقت شود که طبق بیان صدرا نوع ثابت است و اشخاص حرکت متغیرند

◇ طبق این نگاه ((حرکت)) آنی الوصول و آنی البقاء است یعنی هر لحظه تجدد می پذیرد و اجزای آن می آید و می رود و هیچ چیزی از او

باقی نیست.

□ قائل به این تصویر:

◆ ملاصدرا طرفدار این نگاه به حرکت است یعنی می گوید حرکت کلّ این خطّ ناپایدار است.

◆ آدرس: اسفار، ۳/ ۳۶

◆ قبل از صدرا هم این مطرح بود ولی نفی می کردند و می گفتند در خارج واقعیت ندارد چراکه تغییر قطعی را همانی می دانستند که در ذهن حاصل می شود و صدرا آمد بین ۲ و ۳ فرق گذاشت.

◆ در واقع صدرا آمد گفت بین نگاه ۱ و ۳ یک نگاه فی ما بین هم وجود دارد که این حقیقت حرکت در خارج است و بقیه ذهنی هستند.

۳. با حقیقت حرکت بنحو پدیده ی امتدادی خط وار روبرو شویم ولی پایدار:

□ تعریف و توضیحات مرتبط:

◆ = یعنی به حرکت بگونه ای نگاه شود که تمام اجزای آن مجتمع فی الوجود باشند

◆ ((حرکت)) در این دیدگاه تدریجی الحصول است و مستمر البقاء است تا زمانیکه کامل شود که در این حالت کلّش باقی می ماند (دفعی البقاء)

◆ توجه شود که بسیاری از اوقات این معنی خلط می شود با معنای دوم

□ محلّ تحقق آن:

◆ حکمای ما می گویند این تنها در ذهن وجود دارد.

◆ در اینجا ما به علم به حرکت، خیال و فهم حرکت می رسیم.

◆ برخی در غرب گفته اند حرکت و زمان واقعیت عینی ندارد و این حافظه است که گذشته و انتظار است که آینده را می سازد.

◆ جواب آنها: حافظه و انتظار فهم حرکت را می سازد نه نفس ذات حرکت را. نفس ذات حرکت باید یکی از موارد یک و دو باشد

■ سوال تاریخی در مورد این سه رویکرد: کدام واقعیت عینی است و کدام واقعیت ذهنی؟

□ نظر علامه:

◆ دیدگاه ۳ ذهنی است

◆ و دیدگاه ۱ و ۲ واقعی هستند چراکه هر دو منطبق بر معنای عینی حرکت است

◆ به بیان دیگر دیدگاه ۱ و ۲ در واقع دیدن از دو زاویه مختلف به یک واقعیت عینی اند.

◆ یعنی بستر واقعیت عینی زمینه های انتزاع هر دو معنی را دارد و بستگی دارد از چه زاویه ای به آن نگاه کنی

○ سیر تاریخی بحث نگاه به حرکت:

■ ابن سینا:

□ ظاهر کلماتش این است که حرکت توسطی را پذیرفته است و ظهور اولیه عبارت هایش این است که حرکت قطعی را به عنوان واقعیت خارجی انکار کرده است.

◆ دقت شود که

◆ در مورد نگاه سوم به مساله حرکت اساساً همه قبول دارند که صرفاً در ذهن وجود دارد و واقعیت خارجی ندارد.

◆ بحث سر این است که برداشت اول واقعیت عینی است یا برداشت دوم؟

□ پس ((ظاهر)) بیان ایشان قبول حرکت توسطی و نفی حرکت قطعی است هرچند قبول حرکت توسطی نزد ایشان قطعی است.

□ آدرس های مرتبط با این نظر:

◆ شفاء، ۱/ ص ۸۳ الی ۸۵

◆ مباحث مشرقیه، فخر رازی، ۱/ ۵۵۰

◆ اسفار، ۳/ ۳۱: بیان عبارات ابن سینا

■ بهمنیار:

□ ظاهراً بصورت قاطعانه حرکت قطعی را نفی کرده است و این نظر بعد از بهمنیار بود که افتاد در لسان ها که حکمای مشاء حرکت توسطی را قبول دارند و حرکت قطعی را قبول ندارند.

□ بیان میرداماد در قبسات: مشکل، بیانات بهمنیار بود وگرنه همه قبول داشتند که حرکت قطعی در خارج تحقق دارد مانند حرکت توسطی

◆ خیلی هم مورد انتقاد میرداماد قرار گرفت که این نظر ابن سینا نیست و شما این را جا انداختید

□ آدرس های مرتبط با این نظر:

◆ اسفار، ۳/ ۲۷: بیان عبارات بهمنیار

■ فخر رازی:

□ ایشان اولین کسی است که به عبارت های ابن سینا دقت کرده است و می گوید از آنها نفی حرکت قطعی در نمی آید بلکه شواهدی وجود دارد بر قبول حرکت قطعی علاوه بر حرکت توسطی

◆ برخی شواهد ذکر شده:

◆ ابن سینا زمان را قبول دارد و زمان یعنی یک حقیقت ممتد در خارج داریم و لذا باید حرکت قطعی را قبول داشته باشد

□ نظرات حول این بیان فخر رازی:

◆ روند کار ایشان مورد پسند صدرا قرار گرفته است و شواهد آنرا پذیرفته است.

◆ در همین جا حاجی سبزواری یک حاشیه می زند و با صدرا و فخر رازی مخالفت می کند. یعنی همراهی می کند با بهمنیار و سعی می کند شواهد را رد کند مثلاً در مورد زمان هم می گویند وضع زمان هم بنحو نقطه و آن سیال است

□ آدرس های مرتبط با این نظر:

- ◆ مباحث مشرقیه، ۱/ ۵۵۱ الی ۵۵۴
- ◆ اسفار، ۳/ فصل ۱۱ بخصوص ص ۳۳

■ میرداماد:

- بخش وسیعی از فلسفه میرداماد در مورد تأمل در مساله زمان است و لذا اگر بگویید پیکره اصلی فلسفه صدرا اصالت وجود و اعتباریت ماهیت است، باید بگویید پیکره اصلی فلسفه میرداماد زمان و آن است بگونه ای که مغز اصلی فلسفه او به این بحث ها بر می گردد.
- لذا ایشان تقریباً مبسوط ترین بحث ها را در مورد حرکت قطعی و توسطی بحث کرده است.
 - ◆ حدود ۶۰ ص در قبسات از آن بحث کرده اند
 - ◆ ایشان بطور جدّ قائل به این است که تمام حکماء حرکت قطعی را علاوه بر حرکت توسطی قبول دارند.
 - ◆ و خود ایشان هر دو حرکت را قبول می کنند.
- وضعیّت تحقّق این دو حرکت از نگاه ایشان:
 - ◆ برخی کلمات میرداماد به اینجا می رسد که هر دو حرکت در خارج مادی (عالم ماده) وجود دارد ولی عبارات مشکوک هم دارد که مثلاً می فرماید من که می گویم هر دو در خارج عینی وجود دارد نمی خواهم بگویم هر دو در عالم ماده وجود دارد.
 - ◆ ایشان عبارات زیادی دارند که می فرمایند حرکت قطعی در دهر/الواح ذهنیه/ اذهان افلاک وجود دارد و حرکت توسطی در عالم ماده است.
 - ◇ دهر: مرحله ای از عالم عین غیر از فضای فهم
 - ◇ البته این بیان هم به صراحت نیست و از عبارات متعدّد این بدست می آید.
 - ◆ بنظر می رسد که در نهایت نظر ایشان مانند حاجی سبزواری در می آید: حرکت قطعی در ذهن و حرکت توسطی در خارج است
- آدرس های مرتبط با این نظر:
 - ◆ اسفار، ۳/ ۲۸:
 - ◆ این عبارات اشاراتی دارند که قابل توجیه است
 - ◆ قبسات، صفحات ۲۳، ۱۱۰، ۱۲۰، ۲۰۵ الی ۲۱۲
 - ◆ ص ۲۱۶ و ۲۱۷ عباراتی که مشکوک است و تصریح می کنند حرکت قطعیه در دهر و اذهان افلاک واقعیت دارد

■ صدرا:

- در همان راستای فرمایشات میرداماد تاکید شدید می کند که هر دو وجود خارجی دارند و در موطن عالم ماده واقعیت دارند.
 - ◆ این بیان را صریحاً مطرح می کنند و یک نسبت سنجی هایی بین اینها می کنند.
 - ◆ همین نکته سبب شد به بیانات میرداماد ذیل دهر و سرمد و ... نپردازند. مخصوصاً یک سری مباحثی که میرداماد توجّه کرده است که تمام عالم ماده بحسب دهر موجود است. بلکه عبارات مخالف این فضا را مطرح کرده اند
- تصویر ایشان از واقعیت این دو حرکت:
 - ◆ ظاهر بیانات ایشان در اثبیت این دو است و هر دو را در عالم مادی می داند و نسبتی بین آنها برقرار می کند.
 - ◆ در بیان ایشان حرکت توسطی راسم/ فاعل/ سازنده/ علت فاعلی برای حرکت قطعی است
- آدرس های مرتبط با این نظر:
 - ◆ اسفار، ۳/ ۱۹۵ و ۱۷۰
 - ◆ شرح هدایه، صفحات ۱۱۰ و ۱۱۱ و ۱۶۲ الی ۱۶۶

■ حاجی سبزواری:

- دقیقاً بر می گردد به دیدگاهی که بهمینار از ابن سینا ارائه می دهد.
 - ◆ ایشان می فرمایند حرکت قطعی و زمان در خارج واقعیت دارد بحسب منشأ انتزاع نه خودش.
 - ◇ منشأ انتزاع حرکت قطعی حرکت توسطی
 - ◇ و منشأ انتزاع زمان آن سیال است.
 - ◆ و آلا خود اینها در خارج واقعیت ندارند.
- آدرس های مرتبط با این نظر:
 - ◆ اسفار، ۳/ ۳۳
 - ◆ شرح منظومه، ۴/ ۲۵۷ الی ۲۵۹

■ علامه طباطبایی:

- ایشان با تبیینی که از حرکت توسطی و قطعی انجام می دهند (البته برخی عبارات مشکل زاست مانند آوردن سیلان در حرکت توسطی و عدم اشاره به آن در حرکت قطعی) با جمع بندی نهایی که می کنند (یک واقعیت با دو برداشت) همخوانی دارد.
 - ◆ لذا ایشان می فرمایند هر دو در خارج وجود دارد ولی بدین معنا که دو نوع مطالعه از یک واقعیت داریم.
 - ◇ اگر به مقطع موجودش نگاه کنی کانه داری آنرا به عنوان حرکت توسطی مورد مطالعه قرار می دهی
 - ◇ اگر به پیوستگی این مقطع موجود با قبل و بعد بواسطه ی هویت قوه و فعلی بخواهی نگاه کنی از دل آن حرکت قطعی بدست می آید
- ◆ همانطور که مشخص شد این با دیدگاه صدرا متفاوت است.
- ◆ البته طبق برخی تفاسیر از حرکت توسطی و قطعی بگونه ای است که قابلیت جمع ندارند
- آدرس های مرتبط با این نظر:
 - ◆ اسفار، ۳/ ۳۴

◆ نه‌ایه

▪ استاد امینی نژاد:

- ظاهراً با تقریری که صدرا از حرکت قطعی می‌کند (ثبات و تجدد را توأمان در نفس ذات حرکت قطعی معنی می‌کند: یک حقیقت ثابتی که عین تجدد است) اصلاً طرح حرکت توسطی جا ندارد و این بیان صدرا که هر دو واقعیت دارند و دو چیز هستند درست نیست.
- ◆ همان تفسیری که صدرا می‌کند تمام نیازها و نکات ما را تامین می‌کند و لذا تمام آنها با تفسیر صدرا از حرکت قطعیه رفع و رجوع می‌شود.
- ◆ شاید بگوییم بعد از فهم دقیق حرکت قطعیه پرداختن به این تفصیل نیاز نباشد.
- شاید این نکته ای که عرض می‌کنیم همین بیان علامه باشد که ایندو یک حقیقت اند و می‌توان دو تعریف را برای آن صادق دانست.

• **مقدمات:**

○ **محتوای این مرحله از این فصل به بعد:**

- پرداختن به ارکان حرکت (مرتبطات حرکت) که در انتهای فصل سوم شمارش شدند
- در این فصل به مبدأ و منتهی می خواهیم بپردازیم.

• **بررسی وضعیت مبدأ و منتهی:**

○ **ویژگی انقسام پذیری حرکت:**

▪ **توضیح وضعیت انقسام پذیری آن:**

- حرکت مانند کم های متصل قار (مانند خط، سطح و حجم) حقیقتی انقسام پذیر است و قابلیت تقسیم شدن به اجزاء بالقوه را دارد.
- دقت شود که می گوئیم انقسام پذیری نه اینکه بالفعل تقسیم شود چراکه تقسیم بالفعل نه در مورد حرکت معنی دارد و نه در مورد کم های متصل.
- **نحوه ی انقسام پذیری آن:**
 - البته یک دقتی اینجا وجود دارد که حرکت منقسم بالذات است یا اینکه حرکت مکمم است نه اینکه خودش کم باشد یعنی بواسطه ی مسافت و زمان تقسیم می شود نه بحسب خودش برخلاف سایر کم های متصل؟
 - ◆ نظر استاد مورد دوم است یعنی حرکت بحسب ذات انقسام پذیر نیست بلکه بخاطر ارتباطش با مسافت و زمان انقسام پذیری در آن معنا دارد.

◇ نظرات پیرامون زمان:

▶ زمان را معمولاً کم می دانیم و لذا آنرا مقوله می دانیم.

- سوال می شود چگونه می شود که زمان با آنکه مقوله است معروض معقول ثانی حرکت شود چراکه می گویند زمان مقدار حرکت است؟
- جواب: زمان مقدار جسم است من حیث الحركة لذاست که صدرا آنرا بُعدی از جسم می داند. اما طول و عرض و عمق آن به حرکت وابسته نیست هر چند مقدار جسم است.
- ◆ به بیان دیگر زمان کشسانی و امتداد جسم است از حیث وقوع معقول ثانی حرکت در آن جسم.
- ▶ اما برخی ها زمان را اساساً یک موجود مستقل مثل مکان می دانند.
- صدرا مکان را مستقل می داند و حجم جسم نمی داند بلکه آنرا یک بُعد مجرد تو خالی می داند و اشیاء در آن قرار می گیرند.
- برخی در مورد زمان هم همین نکته را می گویند مانند آیت الله عابدی شاهرودی: جسم درون زمان زمان مند می شود و زمان مقدار جسم نیست.
- ◆ البته برخی از فیلسوفان معاصر گفته اند حرکت از حقایق امتدادی است و لذا بحسب ذاتش انقسام می پذیرد.

▪ **مقدار انقسام پذیری آن:**

- با اینکه خودش منتهای است ولی قابلیت انقسام آن تا بی نهایت است.
- ◆ دو قسمت بیان - یعنی تناهی و قابلیت انقسام تا بی نهایت - هم با هم تناقضی ندارد و اگر تناقضی حس می شود بخاطر این است که ذهن ما در آن اجزاء به سمت جزء لا یتجزی می رود و فکر می کند که بالاخره یک مسافتی باید داشته باشند این اجزاء
- ◆ حال آنکه این بی نهایتی اجزاء در جهت خرد شدن است.
- ◇ اجزاء همیشه کوچکتر است از جزء قبلی خود و جمع آن اجزاء می شود جزء قبلی منتهی این روند توقف ندارد و می توان تا بی نهایت تقسیمش کرد.

- لذا با این بیان می خواهیم بگوئیم کوچک تر شدن اجزاء به یک حد مخصوصی پایان نمی پذیرد چرا که اگر پایان بپذیرد می شود جزء لا یتجزی که ما آنرا ذیل بحث های مطرح شده در جسم و در هویت های امتدادی ابطال کردیم.

◆ یادآوری نحوه ی ابطال آن:

◇ جزء لا یتجزی امتداد دارد یا نه؟

- ▶ اگر گفته بشود امتداد ندارد سوال می شود چگونه می شود از چیزی که امتداد ندارد امتداد درست کرد؟
- ▶ و اگر گفته بشود امتداد دارد می گوئیم دیگر لا یتجزی نیست و قابلیت انقسام دارد.

◆ پس آن جزء کشش دارد و قابلیت انقسام

◆ بالاخره باید وجودهای کش دار را بپذیریم وگرنه نمی توانیم عالم ماده را ثابت کنیم.

◇ منتهی تنها اختلافی که بین طبیعیات قدیم و فیزیک در اینجا وجود دارد این است که:

▶ در طبیعیات قدیم جسمی که با آن روبرو هستند را یک امتدادی می بینند

▶ ولی در فیزیک آن اتم های سازنده این سنگ یک امتداد هستند نه خود آن

□ اصلاً امتداد و کش داری یک وجود بمعنای قابلیت انقسام آن تا بی نهایت است

○ **نتایج این ویژگی در مبدأ و منتهی حرکت: چیزی از غیر هویت خودش است**

▪ تطبیق آن در خطّ که کمّ متصل پایدار است:

□ خطّ از یک منظر ابتداء دارد و از یک منظر ابتداء ندارد:

- ◆ از منظر اینکه یک تکه ای از خطّ را بگیریم که تعریف خطّ بر آن صادق باشد و به آن بگوییم جزء اول خطّ اصلاً نداریم چراکه هر جزء را که بگیریم باز تقسیم دارد و نمی توانید به اول آن برسید. پس از طبیعت خودش اول ندارد
- ◆ ولی اگر ابتدای آنرا بحسب طبیعتی غیر از خودش - مانند نقطه - بخواهید مشخص کنید می توانید چراکه ((نقطه)) دیگر خطّ نیست و می تواند ابتدای و انتهای خطّ قرار بگیرد.

▪ تطبیق آن در بحث حرکت:

- اگر بخواهید مقطعی از حرکت را نشان دهید و بگویید این اول و یا انتهای حرکت است امکان ندارد و خطّ از جنس خودش ابتداء و انتهاء ندارد.
- ولی به عنوان طبیعتی خارج از حرکت - مانند سکون در مورد حرکت و یا آن در مورد زمان - می توانیم چیزی را لحاظ کنیم که ابتداء و انتهای حرکت باشد
- ◆ دقیق اگر بخواهیم بگوییم می گوییم ابتداء و انتهای حرکت به پایان حرکت از دو طرف است (عدم طبیعت خودش)

▪ تطبیق این ویژگی در مبدأ و منتهای تحقیقی:

□ جوهری:

◆ حرکت اشتدادی:

◇ دقت شود که ابتداء و انتهای تحقیقی حرکت در حرکت جوهری اشتدادی (استکمالی و عمودی) مادّه ی اولی و رسیدن به عقل مجرد است.

▶ توجه شود که ابتدای آن که مادّه اولی باشد تحلیلی است چراکه مادّه ی اولی در خارج نداریم.

▶ البته پایان آن تحلیلی نیست براساس مبانی صدرا.

◇ دقت شود که اولاً تنها در این قسم از حرکت جوهری است و از طرف دیگر ابتداء و انتهای تحقیقی است نه اعتباری

◇ ضمناً باید توجه کرد که ابتداء و انتهای اعتباری هم در جوهر قابل فرض است.

◆ حرکت افقی:

◇ در حرکت افقی کلّ عالم مادّه ابتداء و انتهاء دیگر نداریم.

□ عرضی:

◆ مقدمه: اقسام حرکت عرضی

◇ حرکت در اعراض مانند حرکت آینی می تواند سه گونه باشد براساس محرک (فاعل حرکت):

- ۱- حرکت طبیعی: حرکتی که فاعل آن بالطبع و یا همان فاعل طبیعی است. مانند اینکه اگر سنگی را رها کنید به سمت زمین می رود بخاطر طبیعت خودش
- ۲- حرکت قسری: حرکتی که فاعل آن قاصر است یعنی عوامل بیرون از طبیعت آن شیء آن را مجبور به حرکتی می کنند مانند سنگی که به سمت بالا پرتاب شده است
- ۳- حرکت ارادی: حرکتی که فاعل آن فاعل بالاراده است که دارای نفس است.

◆ ابتدای آن:

◇ مادّه ی اولایی که در موضوع اعراض (همان جسمی که موضوع این عرض تلقی می شود) وجود دارد که این هم ابتدای تحقیقی تحلیلی است.

◇ خاستگاه اصلی خیزش در حرکت عرضی نیز مادّه ی اولی است.

◆ انتهای آن:

- ۱- در حرکات طبیعی: آنچه طبیعت شیء اقتضای سکون دارد
- ۲- در حرکات قسری: نقطه ی پایان طبیعت ثانوی که در شیء عرض شده است بواسطه ی پایان فشارهای بیرونی
- ۳- در حرکات ارادی: نقطه ای که مرید آنرا اراده کرده است

• اقسام مبدأ و منتهی:

○ تحلیلی و واقعی:

▪ طبق مطالب بیان شده در بالا، مادّه ی اولی مبدأ تحلیلی است چراکه در واقع هیچ وقت مادّه ی اولی را به تنهایی نداریم و تجرّد منتهای واقعی است

○ تحقیقی و اعتباری:

▪ منشأ تقسیم:

- تقسیم از اینجا بر می آید که می خواهیم کدام مرحله از کدام حرکت را مورد مطالعه قرار دهیم؟
- بنظر می رسد که این تقسیم در واقع برگردان ((اثبات و ثبوت)) در فضای ابتدای و انتهای حرکت است بدین بیان که مبدأ تحقیقی مبدأ ثبوتی و مبدأ اعتباری مبدأ اثباتی است. همین گونه است منتهی.

۱. مبدأ:

۱- تحقیقی:

◆ تعریف: مراد ابتدای و انتهای واقعی است و در عالم واقع هم اینگونه است.

◇ شاید بتوان گفت که تنها در مورد حرکت اشتدادی استکمالی مصداق دارد

◆ مصداق آن در رابطه با حرکت اشتدادی استکمالی: مادّه ی اولی

۲- اعتباری:

- ◆ تعریف: مراد از اعتباری اعتبار و ملاحظه ماست نه اینکه واقعی نیست.
- ◇ این حرکت اعتباری در بستر زمان و افقی است مانند بدن انسان
- ◆ مثال ها:
- ◇ مبدأ حرکت انسان که زمان بسته شدن نطفه اوست
- ◇ جسم قوه ی محض است نسبت به حالت نباتی و مبدأ حرکت آن است

۲. منتهی:

۱- تحقیقی:

- ◆ مصداق آن در رابطه با حرکت اشتدادی استکمالی: فعلیت محضی که قوه نیست

۲- اعتباری

• **تعریف مسافت:**

- = مقوله ای که حرکت در آن واقع می شود و به بیان دیگر جسم (موضوع حرکت) در آن تغییر می کند
- مثال:
- تغییر جسم در این، وزن و کمّ اش
- این جسم در رنگش حرکت می کند که در اینصورت رنگ مسافت آن است

• **معنای حرکت در مسافت:**

○ **معنای حرکت در مسافت (مقوله) طبق ادبیات حکمای مشاء:**

▪ مقدمات:

□ **بیانات علامه:**

- ◆ از منظر علامه این ادبیات قابلیت تطبیق بر ادبیات صدرایی را دارد هرچند آنها تنها در حوزه اعراض قائل به حرکت بودند نه جواهر.
- ◆ در قسمت دوم این بحث - طبق ادبیات حکم صدرایی - تناقضات موجود را نشان خواهیم داد.
- ◆ لذا بحث را در اعراض تطبیق می دهند و تنها اشاره ی کوچکی به جواهر می کنند که البته ظهور آن در این است که ناظر به حرکت در جواهر نیست.

▪ **وضعیت اجزای حرکت:**

□ **متحرک (موضوع حرکت):**

- ◆ = جسم دارای وجود فی نفسه لِنفسه که این وجود یک ماهیت جوهری دارد.
- ◆ دقت شود که طبق مرحله ی ۲ و بیانات علامه در اینجا این بُعد ((فی نفسه)) ای این وجودات است که به ما ماهیت می دهد و بُعد لِنفسه به ما ماهیت نمی دهد.
- ▶ بیان استاد: آنچه ما دیدیم این بود که در جواهر خود وجود ((فی نفسه لِنفسه)) است که ماهیت می دهد.

□ **مسافت:**

◆ در حرکت عرضی:

- ◆ اعراض دارای وجود فی نفسه لغیره اند که این وجود یک ماهیت عرضی هم دارد.
- ▶ دقت شود که طبق مرحله ی ۲ این بُعد ((فی نفسه)) ای این وجودات است که به ما ماهیت می دهد.
- ▶ در همان مرحله ۲ دیدیم که جنبه ی ((لغیره)) - همان وجود رابط که نسبت میان عرض و جواهر است - که در اعراض داریم، نه تنها دخالتی برای تولید ماهیت اعراض ندارد؛ بلکه خودش هم اصلاً ماهیتی ندارد.
- علامه در همان مرحله فرمودند که نسبت ها ماهیت ندارند.
- ◆ عرض حالت جسم و وصف جسم است و یک حقیقت فی نفسه باید موصوف باشد و حرکت کند.
- ◆ در حرکت جوهری:

◆ طبق نظر مشاء حرکت جوهری نداریم هرچند احتمالاً علامه ادبیات آنها را می خواسته اند برای حرکت جوهری هم تطبیق دهند.

▪ **نحوه ی حرکت جسم در عرضش: تغییر و حرکت در وجود فی غیره بین آندو**

- اصل مورد قبول حکمای مشاء: تغییر در امر ذاتی ماهوی اتفاق نمی افتد یعنی **تشکیک در ماهیت** راه ندارد.
- ◆ در فضای مشائی اساساً تشکیک در ذات باطل است و علامه این بیان را تبدیل می کند به تشکیک در ذات و ذاتیات ماهیت.
- ◆ دلیل این بیان آنها:
- ▶ تشکیک در ماهیت به چه معناست؟ اصلاً تشکیک در آن معنی ندارد.
- ▶ اگر چیزی کم یا زیاد شود دیگر آن ماهیت نوعیه نیست.
- ◆ منشأ تاریخی آن: حکمای مشاء بالکل تشکیک را قبول نداشتند چه در وجود چه در ماهیات
- ▶ لذاست می گویند در وجود جسم و عرض هم نمی توانیم حرکت داشته باشیم
- ▶ دقت شود که کلاً مشاء تشکیک را به نحوی که شیخ اشراق بیان کرده و صدرا تلقی به قبول کرد قبول ندارد و لذا تغییرات را به دو چیز نسبت می دهد تا یکی تامین کننده وجه ثبات آن باشد و دیگری تامین کننده وجه تغییر آن.
- ◆ موید آن: بیان آنها که تشکیک در نفس اعراض راه ندارد بلکه در عرضی (نسبت عرض با جسم) راه دارد.
- ◆ آیا در فضای صدرایی تشکیک در ماهیت داریم یا نه؟ بحث های فراوانی وجود دارد ولی در بسیاری از تصریحات صدرالمثالیین هست که ما تشکیک در ماهیت نداریم.

□ از آنجایی که در مساله حرکت ((تغییر)) داریم باید ببینیم در کجای این بستر می تواند تغییر رخ می دهد:

۱. جاهایی که حرکت را نمی توان در آن تصویر کرد:

۱- قطعاً حرکت در ناحیه موضوع نمی تواند بگونه ای باشد که بخواهد این تغییر در ذات جواهر رخ دهد للأصل

- ▶ توضیح دلیل: در اینصورت بواسطه ی تغییر در وجود موضوع، ماهیت آن هم باید تغییر کند که گفتیم تشکیک در ماهیت راه ندارد.

۲- از آنور نمی توان این تغییر را در ساحت وجود فی نفسه ای اعراض راه داد چراکه آن هم سبب تغییر و تحوّل ذاتیات یک ماهیت می شود که طبق اصل گفتیم مُحال.

۲. جایی که حرکت در آن رخ می دهد:

◇ فقط در نسبت میان این موضوع و آن عرض می توان تشکیک را راه داد.

► یعنی

– همان هویت فی غیره که با ((لغیره)) آن را می رسانیم.

– همان وجود رابط بین جوهر و عرض.

◇ چراکه این تنها جایی است که ماهیت ندارد و تغییر در ذاتی ای رخ نمی دهد که با اصل مخالفت داشته باشد.

◇ پس این نسبت میان جوهر و عرض تغییر می کند و نه در ذات و ذاتیات جوهر تغییری رخ می دهد و نه در ذات و ذاتیات اعراض

■ سوال و جواب پیرامون تغییرات عرض:

□ سوال: توجه به رابطه ی وجود ربطی با عرض و جریان تغییر آن در عرض

◇ دقت شود که آن وجود فی نفسه ای که به ما ماهیت می دهد بلحاظ خارجی، وجود فی نفسه ای است که با ماهیتش یگانه ست.

◇ وقتی این نسبت تغییر می کند باید این تغییر به نحوی در وجود فی نفسه عرض و بتبع آن ماهیتش نیز راه پیدا کند حال آنکه طبق اصل خود می گوئید تشکیک در ماهیت راه ندارد.

◇ اینجا باید چه کار کرد؟

◇ دقت:

◇ صدرا در مقابل می گوید وقتی که نسبت تغییر می کند طرفین باید عوض شوند یعنی هم عرض و هم جوهر باید عوض شوند نه فقط عرض.

فقط عرض.

◇ به بیان دیگر همین سوال را می توان در جانب جوهر هم برد چراکه وجود فی غیره بین جوهر و عرض دارای رابطه با طرفین است

نه فقط عرض.

□ جواب: خود عرض حرکت نمی کند بلکه بصورت نوعی عوض می شود

◇ نگاه مشاء این است که در هر آن و لحظه یک نوع از آن عرض داریم.

◇ به بیان دیگر در مورد اعراض یک امری که هویت جنسی دارد ثابت است ولی هر لحظه با یک نوع روبرو می شویم.

◇ با اینکار تشکیک در ذات ماهیت نوعیه راه پیدا نمی کند.

■ بیان برخی اشکالات به بیانات مشائون:

□ طبق بیانات طرح شده، حرکت می تواند در جنبه ی لغیره و لفسه راه پیدا کند چراکه ایندو ماهیت ندارند.

◇ اشکال: در مطالب گذشته دیدیم که ((لنفسه)) هویت جوهری را تامین می کند پس چگونه می گوئید که از آن ماهیت بدست نمی آید؟

◇ بعلاوه اینکه ظاهراً علامه بحث را می خواهند ببرند سمت حرکت جوهری

□ اشکال دیگر: علامه از همان ادبیات مشائی می خواهند برای حرکت جوهری استفاده کنند حال آنکه صدرا خیلی از اینها را قبول ندارد.

■ جمع بندی بیان مشائون:

□ آن جنبه ای که به ما ماهیت می دهد (وجود فی نفسه) حرکت و تغییر در آن راه ندارد و آن جنبه ای که به ما ماهیت نمی دهد (لغیره و لفسه) قابلیت تغییر و حرکت دارد.

□ پس تغییر نه در جسم است نه در کم بلکه

◇ در مُتکِّم

◇ متکِّم = جسم نسبت دار با کم

◇ و به عبارت دقیق تر در تَكْم است و از آنجا که این وصف متکِّم است می گوئیم تغییر در آن رخ می دهد.

◇ تَكْم = خود نسبت کم با جسم

■ تحلیل کار مشائون:

□ مشکل حکمای مشاء در تعریفی است که از تشکیک می کنند و بخاطر همین است که ادبیات مناسب برای تحلیل بحث حرکت را ندارند.

◇ آنها بخاطر عدم فهم تشکیک ثبات را به چیز نسبت می دهند و تحوّل را به چیزی دیگر.

□ به بیان دیگر اینها فهمیدند که حرکت یک امر متغیر است ولی نتوانستند تشکیک درون ذاتی و ماهوی را قبول کنند و لذا تحلیل اشتباهی از حرکت ارائه دادند.

◇ بخاطر همین نکات وحدت را بردند روی جسم و تحوّل و تغیر را بردند روی نوع عرضی که دم به دم عوض می شود

◇ اگر مشاء جسم را ثابت نگیرد اصلاً حرکت و تغیر در اعراض را نمی تواند توضیح دهد بخاطر مبنایشان در تشکیک

◇ دلیل اینکه حرکت در جوهر را قبول نمی کردند این بود که اگر آنرا هم متغیر بدانند و بگویند نوع به نوع عوض می شود دیگر نمی

توانستند وجه ثباتی برای حرکت لحاظ کنند.

○ معنای حرکت در مسافت (مقوله) طبق ادبیات صدرايي:

■ اشکالات بیانات مشائون از دیدگاه صدرا:

□ تغیر نسبت بدون تغیر طرفین معنا ندارد و لذا باید طرفین نسبت تغییر کنند.

◇ بخصوص که در آینده خواهیم گفت که تغییر در سطوح روئین بمعنای تغیر در سطوح زیرین است و آن حرکتی که اصل است حرکت در سطوح زیرین است نه حرکات روئین.

□ در نگاه صدرايي از آنجایی که عرض معلول و شأن جوهر است، بواسطه ی تغییر جوهر و حرکت جوهری است که وجود ربطی و بتبع آن وجود

عرض تغییر می کند.

■ دو مبنای اثرگذار صدرا در بحث حرکت:

(۱) اصالت وجود و تحولات اساسی در وجود رخ می دهد و بتبع آن در ماهیت.

(۲) پذیرش نظریه تشکیک توسط صدرا:

◆ تشکیکی که صدرا می گوید به تقریر شیخ اشراق است: شیء واحد کثیر

◆ دقت شود تشکیک در نظام هستی از نوع تغییر و حرکت نیست.

▶ به بیان دیگر هر جا تشکیک هست حرکت نیست ولی هر جا حرکت هست تشکیک باید باشد.

– هیچ حرکتی از تشکیک خالی نیست.

▶ مدل های تشکیک: کثرت عرضی و طولی

– بحث حرکت از جاهایی است که می توان در آن؛ کثرت عرضی بی آنکه تشکیک طولی اتفاق بیافتد را مطالعه کرد:

بروزهای مختلف با درجات وجودی واحد

◆ اسم تشکیک در بحث حرکت را می گذاریم ((اشتداد)) یعنی وجودهای قوی و وضعیفی که در حال شکل گیری هستند.

◆ در تمام حرکت ها یک اشتداد عمومی ای وجود دارد ولی یک چیز دیگری داریم با عنوان اشتداد، تضعف و حرکت های یکسان که

در دل این اشتداد وجود دارد.

▶ حرکت و یا همان اشتداد بمعنی الاعم می تواند سه حالت داشته باشد

۱- اشتداد بمعنی الاخص: اشتداد به اصطلاحی دیگر که بمعنای به کمال رسیدن و وجود قوی تر پیدا کردن (شدت

پیدا کردن)

۲- تشابهی: ذیل حرکت افقی با چنین اشتدادی روبرو هستیم

۳- تنزلی و تضعیف: صدرا و علامه می فرمایند چنین حرکتی نداریم ولی علامه مصباح قائل بودند که حرکت تنزلی

هم داریم.

■ نتایج این دومینی در بحث حرکت:

□ معنای حرکت/تغییر تدریجی:

◆ مجدداً تذکر می دهیم که صدرا برخلاف مشائیون تشکیک درون ذاتی را قبول کرده است یعنی به این رسیده که خود یک چیز در عین وحدت می تواند کثیر باشد.

◆ اکنون با نگاه دقیق به حرکت، به یک وجه مشترک و به یک وجه اختلافی می رسیم یعنی می فهمیم ((یک امر واحد متکثر)) داریم.

◆ عدم قبول تشکیک است که سبب شده تحلیل های مشاء نتوانند روح حرکت را تبیین کنند هر چند آنها هم همین نظر را داشتند

ولی بخاطر مبانی فلسفی نتوانستند آنرا کامل تبیین کنند.

◆ دقت شود که در این بستر دیگر جایی برای حرکت توسط نمی ماند.

◆ تغییر اصلاً یعنی امر واحد متحول (ثابت متجدد).

◆ در تغییر هم ثبات خوابیده است و هم تحول که ایندو با تشکیک معنی دار می شوند.

□ تطبیق این معنی در موارد مختلف:

◆ دقت شود که حرکت در هر چیزی بدون توجه در چیزهای دیگر می تواند مورد مطالعه قرار گیرد هر چند حرکت آنرا چیز دیگری بوجود آورده باشد.

◆ حرکت در کم بدون توجه به وضعیت جوهر و وجود رابط یعنی تنوع در عین وحدت، یک امر واحد در حال شدن.

◆ البته بعد که به سایر چیزها توجه می کنیم می بینیم که

▶ دلیل تغییر کم تغییر وجود رابط

▶ و دلیل تغییر وجود رابط تغییر جوهر است

◆ ولی در هر کدام از این ساحت ها می توانیم خود حرکت را بمعنای ((واحد کثیر)) ببینیم و تطبیق دهیم.

◆ وضعیت متحرک:

◆ دلیل اینکه متحرک را جسم می دانیم این است که تمام آنچه در این حوزه اتفاق می افتد همه اوصافی است برای یک ذات و ما

تمام این حرکات را به این ذات که موصوف است نسبت می دهیم و آن ذات همان جسم است.

◆ پس در عرض هم اولاً و بالذات حرکت جریان دارد هر چند ریشه تحول علیتی اش به حرکت در جوهر بر می گردد.

■ سوالات پیرامون حرکت در ماهیت:

□ آیا کل این تغییر ها در وجود رخ می دهد؟

◆ بله چراکه اساساً تحول و تغییر خاصیت وجود است و حرکت جزو مفاهیم وجودی و نحوه ی وجود است (معقول ثانی بستر وجود).

□ آیا همانطور که خودتان می گوئید حرکت جوهری و آینی، می توان حرکت را به ماهیت هم نسبت داد؟

◆ تردیدی نداریم که نسبت دادن بنحو بالعرض را صدرا قبول دارد. یعنی این صفت ذاتی وجود است ولی بخاطر اتحادی که ماهیت با وجود

دارد به ماهیت هم نسبت می دهیم

◆ مانند خود اصل تحقق که بواسطه ی وجود به ماهیت نسبت می دهیم.

□ آیا می توان گفت که ماهیت بتبع تغییر در وجود، خودش هم تغییر ببذیرد بگونه ای که حرکت به عنوان معقول ثانی، معقول ثانی ماهیت هم باشد؟

یعنی بالتبع نه بالعرض؟

◆ اینجا خیلی بحث دارد که تصدیق و نفی آن نیازمند بحث های زیادی است.

◇ این بحث به این بر می گردد که آیا تشکیک در ماهیت جریان دارد یا نه؟
◆ آدرس: جمع بندی صورت گرفته در انتهای جلد ۱ اسفار

فصل ۷: فی المقولات الّتی تقع فیها الحركة

• مقدمات:

○ رابطه ی این فصل با فصل قبل:

- در فصل قبل در واقع مقدمات این فصل را پی ریزی کردیم:
- در فصل ۶ گفتیم مسافت چیست و حرکت در آن به چه معناست؟
- در این فصل می خواهیم بگوییم چه مقولاتی مسافت حرکت هستند؟ و آیا همه ی مقوله ها مسافت حرکتند؟

○ تاریخچه جواب به سوال این فصل:

- از قدیم فیلسوفان معتقد بودند در ۴ مقوله کم، کیف، وضع و این حرکت راه دارد و در سایر ۶ مقوله حرکت راه ندارد.
- صدرا یک مقوله را اضافه کرد که آن همان مقوله جوهر است.

□ سوالات:

- ◆ وقتی جوهر متحول بشود آیا می شود که اعراض آن متحول نشوند؟
- ◆ آیا بحث حرکت جوهری معنایش این است که در تمام مقولات حرکت معنی دارد؟

• بیان مشهور:

○ مقولاتی که در آنها حرکت داریم:

۱. کیف:

□ یادآوری: تعریف کیف

- ◆ مشهور حکماء = عرضی که ذاتاً قابل قسمت یا نسبت نباشد
- ◆ توضیح تعریف:

- ▶ عرض - « خروج جوهر و واجب الوجود
- ▶ قبول قسمت ذاتاً - « خروج کم
- ▶ قبول نسبت ذاتاً - « خروج سایر مقولات غیر کم و کیف که در ذات آنها نسبت خوابیده است
- ▶ ذاتاً - « کیف بلحاظ مقارنت با مقولات نسبی و کم، می تواند قسمت و نسبت پیدا کند ولی این بالذات نیست بلکه بالعرض چیزی است که همراهش است

□ راهبایی حرکت در کیف فی الجملة مورد پذیرش است:

- ۱- بعضی از کیف ها قطعاً حرکت در آنها راه ندارد مانند کیفیت های نفسانیه - مانند صور علمی ما - بخاطر اینکه نفس مجرد است و تغییر در آن راه ندارد
 - ۲- و بعضی از آنها اختلافی است
 - ۳- و بعضی از کیف ها هم قطعاً حرکت در آنها راه دارد مانند کیفیات مختصّ به کمیات بخاطر ارتباطی که با کم دارند.
- ◆ البته اینجا هم ممکن است بحث هایی قابل طرح باشد

۲. کم:

□ یادآوری: تعریف کم

- ◆ نزد فارابی و ابن سینا: عرضی که ذاتاً این امکان برای آن وجود دارد که در آن جزئی پیدا کرد که با تکرارش [= عاداً، آن کم از میان برداشته شود

□ معنای حرکت در آن:

- ◆ = تغییر جسم در کمش بنحو متصل متدرج

□ مثال: نمو

- ◆ اشکال شیخ اشراق به این مثال: در فرآیند نمو؛ گیاه غذایی را جذب می کند و بواسطه ی کنار هم قرار گرفتن کمی در کنار کم دیگر نمو رخ می دهد. به بیان دیگر در واقع ازدیاد کم نیست.

- ◆ این اشکالی قدیمی است که پیش از شیخ اشراق هم مطرح بوده است و پاسخ های حکماء به آن یک سیری دارد که شیخ اشراق آنها را نپذیرفته و لذا حرکت در کم را انکار کرده است.

- ▶ این اشکال سختی است بگونه ای که ابن سینا گفته است این را به راحتی نمی توان توضیح داد

◆ آدرس: اسفار، ۳ / ۸۹

- ◆ جواب: در مساله نمو یک افزودن مکانیکی رخ نمی دهد بلکه تمام اتفاقاتی که در هضم می افتد مراحل اعدادی اند که بواسطه ی آنها از ناحیه علت حقیقی انسان به او نمو افاضه شود و واقعاً یک چیز رشد می کند.

- ◆ یعنی تمام این اتفاقات علل اعدادی برای این است که مراحل بعدی افاضه شود و این شیء بنحو طبیعی رشد کند.

- ◆ به بیان دیگر یک ترکیب حقیقی است نه انضمامی.

- ◆ توضیحات استاد:

- ◆ افزوده شدن یک کم بر کم دیگر به سه شکل امکان پذیر است:

- ۱- ضمیمه کردن یک جسم متکتم به جسم متکتم دیگری: مانند اتصال دو مکعب مربع به هم
- این تصویر واضح است که حرکت در کم نیست چراکه بمثابه اضافه کردن اموالی بر اموالی دیگر است که این در واقع تغییر اموال اول نیست.
 - ۲- اتصال مقداری: مانند اینکه مقداری آب داری و مقدار دیگری آب به آن اضافه می کنی و یا نصف کردن یک چوب
 - در این تصویر است که امثال اشراق اشکال گرفته اند و گفته اند در واقع دو کم از بین رفته اند و یک کم متحقق شده است نه اینکه حرکت و تغییری رخ داده باشد.
 - این ازدیاد و اشتداد در کم نیست.
 - ۳- تخلل و تکاسف حقیقی: در این موارد حقیقتاً رشد و ازدیاد در کم داریم و کمی در حال حرکت است. یعنی یک حقیقت واحد افزایش یابنده.

- تعاریف:

- ♦ تخلل حقیقی = بدون اینکه جزئی از بیرون به شیء اضافه شود حجم آن زیاد شود
- ♦ تکاسف حقیقی = بدون اینکه جزئی از جسم کم شود حجم آن کم شود
- بحث سر این است که آیا نمو از این قسم است یا قسم دوم؟
- ♦ مواردی داریم که خود شخص نهال بدون اینکه چیزی به آن اضافه شود رشد می کند و آن آب و خاک معدّات آن هستند.
- ♦ چه بسا بحث حرکت جوهری به حلّ این مساله کمک کرده است.
- ♦ بیان مباحثه ای: شاید بتوان گفت که نمو ترکیبی از حالت ۲ و ۳ است و یک حقیقت واحد نیست.

۳. این:

□ یادآوری: تعریف این

- ♦ = هیئت حاصله از نسبت شیء با مکان
- ♦ این با مکان نباید خلط شود هرچند ممکن است در بیانات حکماء بخاطر ارتباط تنگاتنگ آنها بجای هم بکار بروند.
- ♦ دقت شود که این این تنها در مورد اشیاء و مادّیات مطرح است نه مجردات لذا وقتی در مورد مجردات بکار می رود منظور مطلق این است.

□ وضعیّت حرکت در آن:

- ♦ در این حرکت واضح است.
- ♦ در واقع علامه در اینجا دارند از ادراکات تجربی و حسّی استفاده می کنند حال آنکه علامه جوادی همین جا اشکال کرده اند که اینگونه همیشه حرکت را یافت.
- ♦ مثال: انتقال اجسام از مکانی به مکان دیگر
- ♦ محلّ بحث: آیا مقوله این مستقلاً یک مقوله است در مقابل وضع؟
- ♦ اساساً ممکن است گفته شود این یک مقوله مستقل نباشد بلکه نوعی از وضع باشد.
- ▶ توجه به تعبیر وضع این قول را پررنگ تر می کند.

□ اهمیت این قسم از حرکت در دنیای امروز:

- ♦ گستره ی حرکت آینی بسیار وسیع شده است در دنیای امروز بگونه ای که زیربنای تمام حرکات را این قسم از حرکت می دانند.
- ♦ بخش زیادی از دیدگاه های اخیر از اینجا منشأ گرفته است که حرکت تنها حرکت آینی است و ما جز حرکت آینی حرکت دیگری نداریم.
- ♦ مصادیقی که تطبیق می دهند با آن:
- ♦ بیشتر فیزیک دان ها به این علاقه دارند تا جایی که تغییرات شیمیایی را هم بر می گردانند به حرکت های آینی ذرات.
- ♦ حتی مساله شناخت را هم همینگونه تصویر می کنند.

۴. وضع:

□ یادآوری: تعریف وضع

- ♦ = هیئت حاصله از نسبت بعضی از اجزای یک شیء با اجزای دیگرش و نسبتی که آن شیء با اشیاء پیرامونی خود دارد
- ♦ اگر کلّ این نسبت ها را لحاظ کنی می شود وضع تمام مقوله و اگر بخشی از آنها را لحاظ کنی می شود وضع جزء مقوله.

□ وضعیّت حرکت در آن:

- ♦ در وضع هم مانند این حرکت واضح است
- ♦ در واقع علامه در اینجا دارند از ادراکات تجربی و حسّی استفاده می کنند حال آنکه علامه جوادی همین جا اشکال کرده اند که اینگونه همیشه حرکت را یافت.
- ♦ مثال: حرکت کره بر محور خود
- ♦ این مثال را زده اند تا با حرکت آینی خلط نشود.

○ مقولاتی که در آنها حرکت نداریم:

۱. فعل و انفعال:

□ یادآوری: تعریف فعل و انفعال

♦ آن یفعل:

- ♦ = هیئت ناپایدار حاصله از نسبت یک شیء با فعلی که بصورت تدریجی از آن صورت می گیرد = آن ویژگی و حالتی که فاعل با فعل

خود پیدا کرده است

◇ ارکان آن: فعل + فاعل + نسبت میان فعل و فاعل + هیئت حاصله از اینها

- ▶ دقت شود که نسبت میان فعل و فاعل طبق تقریر علامه اصلاً ماهیت ندارد هرچند در مقام تصور آن چیز بکار می رود نه مقام تصدیق مانند وجود رابط.
- ▶ توجه به آن در فضای علیت سوالاتی را در پی می آورد.

◇ مثال ها:

- ▶ گرمزایی آتش تا زمانیکه گرم دارد
- ▶ سرمازایی سرما تا زمانیکه سرما دارد

◇ آن ینفعل:

◇ = هیئت ناپایدار حاصله از نسبت یک شیء با فاعلی که بصورت تدریجی روی آن تاثیر می گذارد = آن ویژگی و حالتی که مفعول با فعلی که روی آن انجام می شود پیدا کرده است

◇ مثال ها:

- ▶ گرم شدن آب تا زمانیکه در حال گرم شدن است
- ▶ سرد شدن آب تا زمانیکه در حال سرد شدن است

□ وضعیّت حرکت در آن:

◆ حرکت در آن راه ندارد به دو علت که در ذیل توضیح داده شده

۱- آنیة الوجود نبودن این دو مقوله:

◇ معنای راهیابی حرکت در یک مقوله:

▶ وقتی حرکت را وارد یک مقوله می کنید یعنی دارید تغییر را درون یک حقیقت راه می دهید.

▶ لازمه ی آن این است که فرد آنی الوجود برای آن مقوله معنی دار باشد تا بدین واسطه ((تغییر در او)) معنی دهد.

– به بیان دیگر تغییر در او یعنی خود او هویت تغییر ندارد و فرد آنی الوجود در او معنی دارد و تغییر می خواهد او را سیال کند.

– یعنی واقع شدن حرکت در چیزی بدین معناست که هویت حرکت در ذات و ذاتیات آن دخالت ندارد و اگر شما یک برش در این حرکت ایجاد بکنید، به یک فرد آنی الوجود می رسید.

▶ بیانات دیگر برای فهم بهتر:

– وقتی می گوییم حرکت را می خواهیم در چیزی راه دهیم بدین معناست که این شیء بدون حرکت معنی دارد (یعنی فرد آنی الوجود در آن معنی دارد) تا بدین واسطه راهیابی حرکت در آن معنی شود.

– وقتی شما حرکت را در مقوله ای راه می دهید معنای آن قابلیت انقسام آن به اجزاء است بگونه ای که هر جزء از آن یک فردی از آن مقوله است. لذا باید فرد آنی الوجود معنی داشته باشد که منقسم شدن در آن معنی داشته باشد.

– وضعیّت فعل و انفعال و متی: اگر یک برش بزنید به ابطال آنها می رسید نه به یک مصداق از آنها

– بیان مباحثه ای: با یک چیزی (آنیه الوجود) باشد که بخواهد حرکت کند و حرکت در نسبت با آن معنی پیدا کند و لذا چیزی که خودش حرکت است، یک جزء مشخص ندارد که بخواهد حرکت کند.

◇ نتیجه گیری:

▶ اگر قرار باشد حرکت در مقولاتی راه پیدا کند که با برش زدن آن به یک فرد آنی الوجود نرسید، نشان می دهد که اصلاً حرکت در آنها راه ندارد. چراکه حرکت ذات این مقوله رو تشکیل می دهد.

– یعنی وقتی حرکت در ذات یک مقوله باشد دیگر جریان حرکت در آن بی معنی است چراکه اگر آنرا برش بزنید باطل می شود و دیگر فعل و انفعال نخواهیم داشت.

▶ دقت شود که جریان حرکت در این موارد متفاوت است با جریان حرکت در مقولاتی که در آنها حرکت داریم. در آنها حرکت مقوله ساز نیست برخلاف اینجا

◇ مثال ها:

▶ مانند مقوله متی که اصلاً در ذات آن تغییر و تدریج نهفته است و اصلاً فرد آنی الوجود برای آن معنی ندارد که بخواهیم حرکت را در آن راه دهیم.

۲- امتناع حرکت در حرکت:

◇ محلّ بیان این: بعد از اینکه حرکت را ذات ساز این مقولات دانستیم و اشکال قبل را قبول کردیم، بگوییم چه اشکالی دارد حرکت در همین ها راه داشته باشد؟

◇ ضمناً اگر بخواهید حرکت را در آنها راه دهید این حرکت در حرکت است که از منظر فیلسوفان باطل است.

▶ ولی علامه چون حرکت در حرکت را قبول دارند این بحث را ادامه داده اند.

□ سوالات و ابهامات:

◆ دقت شود همین که حرکت در ذات مقولات آن یفعل و آن ینفعل است سبب شده افرادی مانند میرداماد فعل و انفعال را دو مقوله از

حرکت بدانند و حرکت را جنس ایندو بدانند.

◆ با توجه به مطالب بیان شده از صدرا بیون سوال می شود که چطور می گوید تغییر و حرکت در ذات ماهوی آنها دخالت دارد حال آنکه

- حرکت را معقول ثانی وجود می دانید؟
- ◇ یا باید فعل و انفعال را از مقوله بودن خارج کنید و یا تحلیلی ارائه دهید.
 - ◇ به مشهور حکماء هم اشکال می شود که چرا حرکت را مانند میرداماد و شیخ اشراق مقوله نمی دانید؟

۲. متنی:

□ یادآوری: تعریف متی

- ◇ = هیئت حاصله ی از نسبت شیء با زمان
- ◇ سوال: مراد از زمان در این تعریف زمان عام است یا خاص و شخصی؟
- ▶ بنظر مراد زمان عام است
- ◇ دقت شود که این شیء مورد بررسی
- ۱- می تواند امری منطبق بر زمان باشد
- ۲- و می تواند امری منطبق به طرف زمان باشد یعنی آنی باشد.
- ▶ مویذ این بیان: تقسیم دومی که در این فصل برای مقوله متی ذکر شده است

□ وضعیّت حرکت در ما:

- ◇ حرکت در متی هم راه ندارد به همان بیاناتی که در مورد فعل و انفعال بیان کردیم.
- ۱- نداشتن فرد آنیة الوجود:
- ▶ متی نسبت شیء است با زمان و در درون زمان تغییر خوابیده است.
- پس از مولفه های ذاتی متی زمان است و از مولفه های ذاتی زمان تغییر است. لذا تغییر در ذات ماهوی متی راه دارد.
- به بیان دیگر شیء اگر حرکت نکرده باشد متی ندارد.
- ▶ سوال: از آنجایی که زمان کم متصل غیر فار است و کم هم از مقولات است، با این بیان دارید تغییر را در ذات ماهیّت دخالت می دهید و همان سوالات ابهامات ذیل فعل و انفعال در اینجا هم پدید می آید.
- بعضی مانند افلاطون قائل هستند که زمان یک جوهر است و مستقل از جسم و حرکت است و این حرکت است که تابع زمان است نه اینکه زمان تابع حرکت باشد. یعنی وقتی شیء می افتد در دالان زمان امتداد پیدا می کند.
- در مقابل دیدگاه مشهور است که زمان تابع حرکت است که باید به این سوال پاسخ دهند.
- ۲- امتناع حرکت در حرکت:
- ▶ اشکال حرکت در حرکت در اینجا بیان نشده است ولی براساس اشکالی که در تیرت بعد شده باید اینجا هم بیاید

۳. اضافه:

□ یادآوری: تعریف اضافه

- ◇ = هیئت حاصله ای که از نسبت شیء الف با ب ای حاصل می شود که این ب یک نسبتی با الف منسوب به خود دارد = نسبت متکرره ی بین دو شیء
- ◇ نوع این تعریف: این تعریف رسمی است نه حدّی آن هم در صورتیکه از معرف شناخته شده تر باشد

□ وضعیّت حرکت در آن:

- ◇ یک حقیقت انتزاعی از طرفین است و یک حقیقت مستقل نیست که بخواهیم حرکت را بصورت مستقل در مورد آن بررسی کنیم.
- ◇ یعنی حرکت در او بالعرض حرکت در اطراف است وگرنه خودش چیزی نیست که بخواهد حرکت داشته باشد.
- ◇ علامه در آینده می گویند حرکت در آن بنحو تتبع است لذا می توانیم بگوییم حرکت در آن راه دارد.

۴. جدّه:

□ یادآوری: تعریف جدّه

- ◇ = ریخت، قیافه = هیئت حاصله ی از نسبت محاط به محیط البته در عالم مادّه
- ◇ موضوع آن ((محاط)) است.
- ▶ لذاست که به آن می گویند ((ملک)) چراکه همیشه محاط مالک محیط است.
- ◇ مثال ها:

- ◇ هیئت حاصله از پوست بدن حیوان به حیوان
- ◇ هیئت حاصله از لباس انسان به انسان

□ وضعیّت حرکت در آن:

- ◇ مانند اضافه است از حیث حرکت

۵. جوهر:

- علّت اینکه حرکت در جوهر راه ندارد:

- ◇ یکی از مولفه های حرکت وجود متحرک و موضوع حرکت است.
- ◇ وقتی حرکت را در اعراض راه می دهید، از آنجایی که موضوع حرکت همیشه باید به امر ثابت باشد موضوع حرکت خود جسم می شود.
- ▶ دلیل ثبوت موضوع حرکت: موضوع حرکت هم در مرحله ی متبدّل منه قرار دارد و هم در مرحله ی متبدّل علیه. باید موضوع ثابت باشد تا در تمام مراحل تغییری حضور داشته باشد و وحدت شیء محفوظ باشد.

◇ حرکت در اعراض را با ثبات جسم می توان حل کرد ولی تغییر در جسم را با چه چیزی می خواهید حل کنید؟
▶ به بیان دیگر قول به حرکت جوهری بمعنای نفی موضوع حرکت (متحرک) است و این پذیرفتنی نیست

○ اشکالات صورت گرفته به این موارد:

▪ فعل، انفعال و متی:

- مشهور حکماء گفتند که لازمه ی حرکت در اینها وقوع حرکت در حرکت است که مُحال است و اگر آنرا حل کنیم هر دو اشکال برداشته می شود.
- ◆ به بیان دیگر؛ ما برای شکل گیری حرکت نیاز به افراد آنیة الوجود نداریم و مقوله ها می توانند به لحاظ ذاتی فرد سیال باشند و شما می توانید از منظر حرکتی که در آن راه داده اید به فرد آنیة الوجود متناسب با وضعیّت خود آن برسید.
- حرکت در حرکت را در بحث های آتی تثبیت خواهیم کرد.
- ◆ شاید در ذهن علامه این باشد که این بحث از مقدمه های تثبیت حرکت در اعراض به واسطه ی حرکت جوهری است.

▪ اضافه و جدّه:

- حرکت در آنها بالعرض نیست بلکه بالتبع است و لذا حرکت در خود آنها هم جاری است.
- ◆ یعنی حرکت در طرفین سبب حرکت در نسبت می شود نه اینکه بالعرض به آن نسبت دهیم.
- ◆ دقت شود که بالعرض های فلسفی با بالعرض های عرفی متفاوت است چراکه ماهیّت، بالعرض وجود حقیقتاً موجود می شود نه در ذهن.

▪ جوهر:

- ما نشان خواهیم داد که موضوع ثابت در حرکت جوهری ماده ی اولی است و لذا گیر شما حل می شود و حرکت در جوهر راه پیدا می کند.
- ◆ البته این تمام حرف نیست چراکه خواهیم گفت که در ماده ی اولی هم تغییر خواهیم داشت.

فصل ۸: تنقیح قول بوقوع حرکت در مقوله ی جوهر

• = حرکت جوهری

• مقدمات:

○ موضوع فصل: طرح دیدگاه صدرالمتألهین در رابطه با حرکت جوهری و ارتقاء علامه

- برخلاف مشهور حکماء که فقط در ۴ مقوله حرکت را جاری می دانند، صدرا قائل است در جوهر هم حرکت داریم: حرکت جوهری □
 - دقت شود که حرکت جوهری همیشه مطرح بوده است ولی قول مشهور نبوده است.
 - ◆ به ابن سینا که رسید حرکت جوهری را مصرحاً نفی کرد.
 - ◆ شیخ اشراق هم چیزی در ارتباط با آن ندارد.
 - ◆ و با کارهای صدرا جا افتاد

- ◆ صدرا با بیاناتی که در مورد تشکیک مطرح کرد نشان داد که مشاء حتی تصور درستی در ۴ مقوله مدنظر خود ندارند □ حرکت جوهری = حرکت وجود جوهری (معقول ثانی)
 - ◆ که البته در ماهیت (معقول اولی) هم جریان می یابد.
- اضافات علامه: پذیرش حرکت در جوهر بمعنای پذیرش حرکت در تمام مقولات است و لذا باید بگوییم حرکت در تمام مقولات راه دارد

○ اهمیت بحث حرکت جوهری:

- یکی از ابداعات صدرا است
- تاثیرات فراوان در جاهای مختلف دارد و از پر امتداد ترین مباحث صدرا است.
 - بویژه در دو بحث اثرات زیادی دارد:
 - ◆ مباحث نفس
 - ◆ مباحث معاد: از تحلیل مرگ گرفته تا وقوع مراتب تجردی + اثبات اصل معاد از حرکت جوهری کلّ عالم □ کاربردهای دیگر:
 - ◆ بحث های شناخت و معرفت شناسی فلسفی
 - ◆ کیفیت ارتباط با عوالم دیگر جهت شناخت
 - ◆ تقسیم عقل به عقل ملکائی و هیولانی و ...
 - ◆ مسائل دین شناسانه و استظهار از آیات و روایات

○ مناشی بحث حرکت جوهری:

- از یک منظر حرکت جوهری تأثر از عرفان است در بحث تجدد امثال □
 - انتهای بحث ان شاء الله به تجدد امثال و ارتباط آن با حرکت جوهری خواهیم پرداخت

• براهین:

○ مقدمه:

- ادعای صدرا: جریان حرکت جوهری در مطلق جوهر مادی است یعنی قائل به حرکت جوهری بالجملة است □ ولی براهین مطرح شده حرکت جوهری فی الجملة را تثبیت می کند.
 - در انتهای همین فصل راهکار اثبات حرکت جوهری بنحو بالجملة بیان خواهد شد: اثبات واحد بودن عالم ماده
 - مثلاً برهان بیان شده در فصل ۲ حرکت جوهری در جواهر مادی را تثبیت می کند فی الجملة (آن جاهایی که تجربه داریم) حال آنکه ما دنبال این هستیم که اثبات کنیم هر جوهر مادی متغیر است و مادی ثابت نداریم.

○ برهان ۱: از طریق حرکات عرضی

۱. مقدمه ۱: تغییر اعراض

- = برخی حرکات عرضی تردید ناپذیر است؛ دست کم در این که محلّ اتفاق است

۲. مقدمه ۲: معلول بودن اعراض برای صور نوعیه

- = اعراض (آثار) - من جمله همین اعراضی که حرکت در آنها رخ می دهد - معالیل طبایع و صور نوعیه هستند و از این صور این آثار بر می خیزد.
- وضعیت یک شیء خارجی: متشکل از ماده ی اولی، صور جسمیه و صور نوعیه است
- ◆ وضعیّت اجزاء آن:

◆ که این صور نوعیه:

▶ ممکن است جزو صور نوعیه بسیطه (آب و خاک و هوا و آتش) و عنصریه باشد

▶ و ممکن است جزو صور نوعیه مرکبه نباتات، حیوانات و یا انسانی باشد

◆ صورت جسمیه نیز ذیل صورت نوعیه معنی دارد چراکه جسم همیشه در قالب نوع است

◆ دلیل محور شدن صورت نوعیه:

◆ در اجسامی که آنها را مورد مطالعه قرار می دهیم محور اساسی از منظر فلسفی ((صورت نوعیه)) است

▶ چراکه صورت نوعیه

– علت حقیقی صورت جسمیه است

♦ صورت جسمیه به عنوان هویت جنسی آن است و جنس ذیل انواع متحقق می شود.

– و شریکه العله است نسبت به ماده ی اولی

– و نسبت به اعراض علت حقیقی است.

♦ اعراض دامنه ی وجود آن هستند

▶ یعنی فیض باری تعالی از طریق صورت نوعیه است که به صورت جسمیه و اعراض می رسد ولی نسبت به ماده ی اولی

شریکه العله است و علت فاعلی فیضان دهنده ی ماده ی اولی عقل مفارق است هرچند اینکار را بواسطه ی صور نوعیه

انجام می دهد.

▶ دقت شود بحث ها و چالش هایی که در مورد جوهر بودن صور نوعیه داشتیم همچنان باقی است: [مرحله ۶ فصل ۷: صور](#)

نوعیه جوهریه

♦ به خیال ما سر حرکت از جسم شروع می شود و به صور نوعیه منتقل می شود ولی طبق نظر صدرا از صورت نوعیه شروع می شود

و به صورت جسمیه می رسد.

□ بیان علامه: دقت شود که صور نوعیه و طبائع وجودات فی نفسه لغیره هستند. غیر آنها برخلاف اعراض ماده اولی است.

♦ دلیل بیان آن این است که می خواهند بگویند تحلیل خود را از حرکت در مقوله بر نداشته ایم و در این هویت فی غیره ای است که تغییر دارد رخ می دهد و موضوع ثابت حرکت جوهری از منظر علامه ماده ی اولی است.

♦ البته در انتهای بحث خواهیم دید که علامه ماده ی اولی را هم متحرک می دانند.

♦ بیان شخصی: شاید اصلاً بخاطر همین قائل به این شدند که وجود فی غیره ماهیت ندارد.

♦ ولی بنظر خیلی درست نباشد که تحلیل مشاء (یک طرف ثابت و یک طرف متغیر) را وارد حرکت جوهری کنیم و با همان تحلیل صدرا (واحد کثیر) باید حرکت جوهری را تصویر کنیم.

♦ خود وجود رابط میان جوهر و ماده ی اولی خیلی دردرس دارد و به این راحتی قابل تبیین نیست.

♦ سعی علامه: بیان تحولات صدرا از طریق ادبیات موجود در چند دوره فلسفه بویژه مشاء

۲. مقدمه ۳: تغییر علت مباشر بواسطه ی تغییر معلول

□ = وقتی معلول متغیر دارد، فاعل ((مباشراً)) او هم باید متغیر باشد چراکه اگر متغیر نباشد انفکاک علت از معلول بوجود می آید.

□ نحوه ی انفکاک:

♦ وقتی علت ثابت است این سوال بوجود می آید که چرا مراحل بعدی معلول الان نیست؟

♦ از ناحیه معلول چیزهایی بعداً شکل می گیرد که علتش در قبل بوده است!

□ لذا اگر عدم انفکاک را بخواهیم رعایت کنیم، باید همگام با تغییر معلول علت هم تغییر کند.

□ سوال مهم: دقت شود که یک بحث مهم در اینجا ارتباط ثابت با متغیر است چراکه نمی توان تمام فواعل مباشری متغیر باشند چراکه در نهایت به

خدا می رسد. این یک مساله حساس دین شناسانه است.

⇒ لذا اگر ما اعراض متغیر داریم پس صورت نوعیه ای که علت آن است نیز تغییر می کند.

□ خلاصه استدلال:

♦ دیدیم که در حوزه ای از معالیل صور نوعیه تغییر راه دارد، از آنجا که معیت علت و معلول باید وجود داشته باشد پس معلوم می شود که

تغیر در اعراض نشانه و دلیل برای این است که صورت نوعیه داره تغییر می کنه و با تغییر صورت نوعیه معلول دیگر آن یعنی صورت جسمیه هم تغییر می کند.

♦ بحثی که می ماند این است که آیا ماده هم تغییر می کند یا نه؟ در انتهای فصل قبل علامه فرمودند که ماده ی اولی تغییر نمی کند که این حرف نهایی نیست و در بحث های بعد در مورد آن بحث خواهیم کرد.

□ نحوه ی تغییر آن با توجه به ادبیات فصل ۶:

♦ تغییر در وجود فی غیره ای که میان ماده ی اولی و صورت های جوهری متحول برقرار است.

♦ وضعیت صور نوعیه با تغییر وجود فی غیره:

♦ اصل هویت جنسی جوهری ثابت است: ماهیت جنسی کلی ذهنی ثابت

♦ ولی نوع به نوع دارد تغییر می کند که این می شود همان حرکت جوهری

♦ علامه با اینکار می خواهند تشکیک را در ماهیت راه ندهند چراکه بنظر ایشان صدرا هم آنرا قبول ندارد

♦ برای صدرا این بحث که تغییر در وجود جوهر است ثابت است و اینکه تغییر در ماهیت به چه نحوی است محل بحث است.

▶ صدرا از تحول در وجود جوهر، تحول و تشکیک در ماهیت ابتدائاً تصور نمی کند.

▶ ولی علامه می فرمایند اگر در وجودی که ماهیت دارد تشکیک و تغییر رخ دهد، در ماهیت آن هم تغییر رخ می دهد.

♦ اشکالات مطرح شده در انتهای فصل ۶ و تقریر بیان صدرا اینجا هم می آید.

♦ مطالبی که باید توسط صدرا بحث شود:

▶ تحول در ماهیت

▶ تبدل هویت جنسیتش

▪ سوالات و اشکال و جواب ها:

□ سوال: آیا این استدلال حرکت جوهری بالجملة را تثبیت می کند یا حرکت جوهری فی الجملة را؟

- ◆ اساساً این برهان ذاتاً به طرف اثبات بالجملة نمی رود بلکه به سمت آن جایی می رود که اعراض متغیرند و استدلال تجربی می شود و استدلالی نداریم که همه ی اعراض تغییر می کنند.

□ اشکال ۱: بررسی طریقی که مشاء حرکت در اعراض را توجیه می کند

- ◆ خلاصه این استدلال: اعراض که تغییر می کند عللشان هم باید تغییر کنند
- ◆ مشاء هم اعراض را معلول جوهر می داند و توجیهی که می کنند برای ثابت ماندن جوهر در عین تغییر اعراض، بر می گردد به خارج از ذات جوهر.

- ◇ اینها می گویند ترکیبی از دخالت جوهر جسم با این مجموع اعراضی که داریم با شرایط بیرونی تغیر در اعراض را سامان می دهد.
- ◇ مثال ها:

- ▶ حرکت طبیعی: وقتی سنگ را رها می کنی که به سمت پایین حرکت می کند، جوهر و طبیعت آن که ثابت است، چند چیز اینجا نقش دارد در شکل گرفتن حرکت:

۱. طبیعت سنگ که حصول به طبیعت کل است

۲. موقعیتی که این سنگ دارد (با فاصله از زمین است): طبیعت در کنار بودن در هر مکان سبب بودن در مکان بعدی است

– در این بحث مقداری ساده است ولی در کیف و کم بحث خیلی دشوار است

- ▶ حرکت قسری: وقتی سنگ را به سمت بالا پرت می کنیم ترکیبی از چند چیز است این حرکت آینی را تأمین می کند:

۱. نیروی قاسر

۲. طبیعت سنگ

۳. موانع بیرونی

– یعنی علت تغییر اعراض فقط جوهر نیست بلکه یک مجموعه است که با تغییر آن عرض هم تغییر می کند

- ▶ حرکت ارادی: حرکت انسان از جایی به جای دیگر. سبب این حرکت آینی عبارت است از:

۱. اراده ی متجدد آن انسان که ناشی از عوامل بیرونی است

۲. ذات انسان

□ جواب اشکال ۱: بررسی دلیل حرکات بیرونی

- ◆ سوال می شود که آن حرکات بیرونی زیر سر چیست؟
- ◇ بالاخره باید منتهی بشود به یک حرکت در جوهر چراکه تا ذات یک چیز متحول نشود، اعراض نمی توانند متحول شوند: کلّ ما بالعرض ینتهی الی ما بالذات
- ◆ صدمه ی جدی این جواب به اشکال: این فقط حرکت جوهری فی الجملة ی اقلی را اثبات می کند.
- ◇ طبق استدلال بسیاری از تغییرات اعراض زیر سر اعراض دیگر است.
- ◇ البته براساس این استدلال اصل حرکت جوهری را قبول کردیم.
- ◇ این بیان حتی از برهان تجربی هم ضیق تر است چراکه بسیاری از چیزهایی که می بینیم ممکن است از جای دیگر باشد و زیر سر جوهری نباشد.

□ اشکال ۲ (مشاء متأخر مانند مرحوم جلوه): حلّ رابطه بین اعراض متغیر و جوهر ثابت

- ◆ = شما ربط متغیر به ثابت را چگونه با حرکت جوهری حل می کنید؟ ما همان را در نسبت جوهر و اعراض بیان می کنیم.

- ◆ توضیح اشکال:

- ◇ ما حرکت را ذاتی جوهر می دانیم، لذا ایجاد جوهر جسمانی یعنی ایجاد حرکت. از آن طرف جوهر جسمانی که یک امر ثابت است و حدوث زمانی ندارد.

- ◇ پس جوهر جسمانی دارای دو چهره می شود:

▶ ثبات: با این چهره با ثابت ها مرتبط است

▶ تغیر: با این چهره با متغیرها مرتبط است

– تمام تغیر ها معلول ها تغیر ذاتی جوهر است: ذات متجدد که تجدد اصلاً ذات اوست

- ◇ مثال برای فهم بهتر: بلورینگ

- ▶ اینرا حکمای مشاء حرکت افلاک می گرفته اند که ازلی و ابدی است. لذا ثابتات (خدا و عقول و مفارقات) با افلاک کار داشته اند.

– دقت شود که اصل زمین و عناصر اربعه ثابت هستند.

- ▶ حکمای صدرا این را براساس حرکت جوهری اصل عالم ماده حل می کنند.

– کانه یکی از براهین اثبات حرکت جوهری ربط ثابت به متغیر است.

- ◇ پس وقتی آنرا بین جوهر و عرض پیاده کنیم می گوئیم که خود اعراض امر متجدد ثابت هستند که با جوهر ثابت ارتباط پیدا می کنند.

- ▶ دقت شود که لازم نیست قدیم باشد و به محض پدید آمدن اصل جوهر جسم به عنوان امر غیر متجدد اعراض متجدد

شکل می گیرند. یعنی ایجاد اعراض مساوی است با ایجاد حرکت.

□ جواب اشکال ۲: توجه به حقیقت اعراض

- ◆ اساساً کلّ هویت عرض وصف دیگری است و ذاتی ندارد که شما بخواهید حرکت را ذات آن لحاظ کنید.

- ◇ در بحث اعراض می گویند اعراض علم به خود ندارند چراکه حال و وصف دیگری هستند ذاتی ندارند که بخواهیم علم را به آنها نسبت دهیم.
- ◆ یعنی یک حقیقت خارجی نیستند که بخواهیم آنها متحرک بدانیم و اینها وجه ثباتی ندارند که بخواهیم آنها را به حرکت متصف کنیم.
 - ◇ اینها وصف جسم هستند.
 - ◇ البته دقت شود که این اشکال را در نسبت جوهر جسمیه و نوعیه و یا ماده ی اولی و جوهر جسمیه می توان پیاده کرد.
 - ◆ علت تجدد به جوهر نمی دهد بلکه ذات متجدد ایجاد می کند.
 - ◇ در نظام تشکیک؛ به یک درجه ای از ضعف وجود که رسیدی در فضای جوهر، تنزل در فضای جوهر به جایی می رسد که جوهر لغزان و تجددی شکل می گیرد براساس ضعف وجود. این جوهر لغزان در عین لغزان بودن ثابت است.
 - ◇ وجود های جمعی که بعد از مراتبی تبدیل به وجود متفرق و پاشیده می رسند. یعنی در درون خودش پاشیدگی دارد هرچند در مقایسه با قبلی ها ثابت است و یک واحد ثابت است.
 - ◇ در ایجاد جوهر متجدد متجدد نیست بلکه جوهر متجدد ایجاد می کند.
 - ◇ و وقتی ذات متجدد شکل گرفت، دامنه های آن هم تغییر می کنند.
 - ◆ لذا بدون اینکه به برهان دوم برسیم این اشکال جواب داده شده است و برهان دوم در واقع بخاطر این اشکال طرح شده است و تکمیل و ارتقاء برهان اول است.

○ برهان دوم: تکمیل و تعمیق برهان اول

- آنچه تاکنون حرف زده ایم براساس نگاه علیتی حکمای مشاء بود (علت و معلول متون وجودی جدا از یکدیگر هستند و برای هر کدام وجود فی نفسه قائل هستند).
- در این برهان می خواهیم با نگاه علیتی صدرا بحث را پی بگیریم:
 - این برهان در واقع تکمیل و ارتقاء برهان اول است و پاسخ به اشکال دوم به آن است.
 - اعراض شئون جوهر هستند و ارتباط آنها بسیار شدید هستند. در اینصورت فهم این معنی که تغییر در اعراض ریشه در تغییر در جوهر دارد راحت تر صورت می گیرد.
 - ◆ یعنی رابطه ی اعراض و جوهر شدیدتر است از آنچه فکر می کنید.
 - ◆ رابطه ی جوهر و اعراض در این نگاه می شود چیزی بین معقول ثانی و تلقی مشاء از اوصاف جوهر (اعراض)
 - دقت شود که این برهان ائی است که برخی قائلند مفید یقین نیست.
 - اشکال: خود جوهر نیز در نگاه صدرا وجود فی غیره و حرفی است. یعنی کلّ ما سوی الله وجود فی غیره می شود نسبت به ذات باری تعالی. لذا اگر این استدلال را بپذیریم باید تغییر در آنها موجب تغییر در ذات باری تعالی شود.
 - جواب آن مرتبط می شود با نگاه نهایی صدرا و بحث های عرفانی
 - به برخی بحث ها در مرحله دوم تذکر دادیم که با توجه به آنها هر دو استدلال درست است.
 - ◆ در عین پذیرش اینکه همه معنای حرفی اند باید رابطه ی اسم و حرف و حرف ها با یکدیگر را توضیح دهیم.

○ معرفی منابع برای پراهین دیگر:

- گشتی در حرکت، علامه حسن زاده آملی، ص ۴۳ به بعد: ۲۱ دلیل را احصاء کرده اند و آدرس همه را بیان کرده اند
- درآمدی بر حکمت صدرایی، ج ۱: بحث های حرکت و حرکت جوهری
 - ص ۲۲۳ نه استدلال از آثار صدرا را احصاء کرده اند در رابطه با حرکت جوهری
 - یکی از آثار خوب در این زمینه است که می توان از آن استفاده کرد

• فروع:

○ ارتقاء در تلقی مان از حرکت جوهری:

- تصویر ما از حرکت جوهری تا اینجا:
 - ما یک ماده ی اولی داریم که موضوع ثابت حرکت است
 - و از آن طرف صورت جسمیه و نوعیه که جوهرند در حال حرکت و تغییرند
 - ◆ هر دو وجود فی نفسه لغیره دارند نسبت به ماده ی اولی.
 - ◆ تغییر هم در جنبه ی لغیره رخ می دهد که ماهیت در آن نداریم و جوهر هم لحظه به لحظه نوعاً تغییر می کند هرچند جنساً ثابت است.
- ارتقای این تصویر:
 - در حقیقت اینجا صورت های مختلف متبدل بر ماده ی واحد ثابت نیست بلکه یک صورت واحد سیالانی داریم.
 - ◆ یعنی ما یک حقیقت جوهری سیالانی داریم که شامل صورت جسمیه و نوعیه است
 - طبق بیاناتی که از صدرا نقل کردیم حقیقت حرکت اصلاً همین جا رخ می دهد و اصلاً نیازی به موضوع ثابت نداریم چراکه خودش یک جنبه ی وحدت و یک جنبه ی کثرت دارد و وحدت و کثرت هر دو در یک چیز پیاده می شوند.
 - ◆ به بیان دیگر یک حقیقت صوری است که خودش دارد متحول می شود.
 - ◆ بین این صورت ها هم کون و فساد و انقطاعی وجود ندارد بلکه یک صورت سیالانی ثابت است چراکه اگر کون و فساد باشد یک شکاف وجودی داریم که در آن ماده ی بدون صورت خواهیم داشت که این امکان ندارد.
 - ◆ وقتی تغییرات شدید شود می گوئیم نوعش عوض شد (با یک نگاه از دور به این تغییرات) وگرنه هر لحظه نوع آن تغییر می کند.
 - ◆ دقت شود که گاهی به پیشینه مثلثاً انسان هم می گویند انسان چراکه هر نباتی انسان نمی شود بلکه برخی نباتات خاص (جنین

در شکم مادر) انسان می شوند.

◇ انسان یعنی از آن مرحله ی جمادی تا انسان. به همه می گوئیم انسان گرچه مرتبه ی انسانی از جای خاصی صورت می گیرد.

▶ ضمناً توجه شود که در مرتبه ی انسان هم تمام طبقات قبلی را مندمجاً در خود دارد.

◇ لذا حرکت را اگر قیچی کنید به یک نوع می رسید.

▶ اگر حرکت جوهری را متوقف کنید به یک جوهر می رسید چراکه فرد آئینه الوجود در آن معنی دار است و حرکت در مقوله

ی آن نیست بلکه در وجود آن است.

◆ لذا ماده دارد حرکت می کند در جوهر همانگونه که جوهر حرکت می کند در اعراض

◆ دقت شود که در ماده وحدت شخصی ابهامی (ابهام وجودی و هستی شناسانه نه ذهنی و معرفت شناسانه) داریم و لذا صورت ما وحدت

شخصی آنرا از طریق عقل مفارق تأمین می کند.

◇ وحدت شخصی ماده چون ضعیف است (ابهام وجودی است) خیلی آنچنان پشتوانه وحدتی نمی خواهد.

◇ این وحدت تأمین می شود با صورت ما که البته صورت ما وحدتش ابهام جنسی ذهنی است و لذا تماماً نمی تواند وحدت ماده را

پشتیبانی کند.

◇ لذا وحدت خود آن پشتیبانی می شود با عقل مفارق. در واقع عقل مفارق است که علت این ماده است که البته با صورت ما آنرا

نگاه می دارد.

◇ همان جا گفته شد که یک جواب بهتری در حکمت متعالیه وجود دارد:

▶ یک هیولای اولی و ماده ی نخستین شخصی دارید که وحدت شخصی دارد

▶ علت آن در واقع همان واحد سیلانی است. دقت شود که از شریکه العله بودن خارج نیست ولی دیگر لازم نیست پشتیبانی

وحدتش با عقل مفارق صورت گیرد. چراکه واقعاً وحدت شخصی دارد. البته علت حقیقی اش صورت نیست چراکه با برهان

قوه و فعل نمی سازد.

◆ لازمه ی این بیان جریان تشکیک در ماهیت است که در اسفار، ۳/ ۸۴ صدرا فرموده است تشکیک بالعرض در ماهیت را قبول می کند.

یعنی بواسطه ی سیلان در وجود ماهیت هم سیلان داشته باشد.

◇ نیازی به این بیان در تحلیل مشاء نیست چراکه آنرا کون و فساد لحاظ می کردند.

◆ با فهم تشکیک است که این مباحث برای شما حل می شود: چیزی که بدون اضافه شدن چیز دیگری هم واحد است و هم کثیر

□ لذا بیانات علامه در اینجا باید با بیانات صدرا تکمیل شود و با داده های پیشین نمی توان اینرا بدست آورد

◆ اسفار، ۳/ ۱۷۷ و ۱۷۸: کون و فساد را قبول می کنم ولی کون و فساد تدریجی

○ اقسام حرکت براساس اقسام اشتداد:

■ سوال: آیا حرکت تشابهی افقی و تنزلی قهقهرایی هم داریم یا حرکت تنها اشتدادی است؟

□ در فصل ۹ تفصیل این بیان مطرح خواهد شد.

■ اقسام اشتداد:

۱- معنایی که حرکت ساز است و در تمام حرکت ها وجود دارد: خروج از بالقوه به بالفعل

◆ وقتی در بستر قوه و فعل، فعلیت های قبلی را نسبت به قوه قبلی می سنجید؛ همیشه اشتدادی است حتی اگر حرکت تنزلی را قبول کنیم.

◆ وجه تسمیه: قوه ضعف است و فعل قوت

۲- در مقابل تشابهی و تنزلی:

◆ وقتی فعلیت های بعدی را با فعلیت های قبلی که در کنار قوه قرار دارند بسنجید.

◆ یک ترقی شهید مطهری نسبت به علامه دارند که همین ترقی در آثار علامه مصباح هم بیان شده است.

◆ در این سنجش سه فرض داریم:

(۱) فعلیت های بعدی شدت وجودی بیشتری نسبت به فعلیت های قبلی دارد: حرکت اشتدادی

- علامه این معنی را فقط در جوهر مطرح کرده اند ولی بنظر می رسد که در کم و کیف (اعراض) هم داریم هرچند

در حرکت آینی بنظر می رسد که حرکت همیشه تشابهی است

(۲) یا مساوی است از نظر درجه وجودی: حرکت تشابهی افقی

(۳) یا ضعیف تر است: حرکت تنزلی قهقهرایی تضعیفی

- در این حرکت هم اشتداد بمعنای اول را داریم و هم اشتداد بمعنای دوم را نداریم بلکه برعکس آنرا داریم.

- لذا از دل تعریف حرکت (اشتداد بمعنای اول) نمی توان این نوع حرکت را رد کرد و برای رد آن نیاز به مباحث

دیگری داریم.

◆ این بحث بدر تشکیک و کثرت عرضی هم می خورد.

○ بررسی تحولات موجود در اعراض + حرکت در حرکت:

۱. حرکات اولی: حرکت موجود در تمام اعراض بواسطه ی حرکت جوهری

□ با توجه به مبنای حرکت جوهری، حرکت و تغییر در تمام اعراض رخ می دهد منتهی این حرکت از باب تبعیت از حرکت جوهری است. بهتره به آنها

بگوئیم حرکت اولی.

□ پس حرکت اولی یعنی حرکت در اعراض بتبع حرکت جوهری

◆ همانطور که حرکت جوهری محسوس نیست، این حرکت هم محسوس نیست: شخص آنها بواسطه تبدل در شخص جوهر دارد عوض می

شود

◆ اینها اعراض لازمه ی جوهرند که حرکت آنها محسوس نیست برخلاف اعراض مفارق که در قسم بعدی می آید و حرکت آنها محسوس است.

◇ دقت شود که مراد از اعراض مفارق شخص این اعراض است که میتواند متفاوت باشد نه اینکه اینها لازمه ی جسم نیستند چراکه اینها هم مانند اعراض دیگر لازمه ی جسم هستند.

◇ به بیان دیگر اصل این اعراض ۴ گانه لازم (یک شخص از آنها) و شخص آنها مفارق است. وقتی جوهر از بین می رود معنی ندارد که شخص اعراض باقی بماند و باید همگام با جوهر تغییر کند.

▶ دقت شود که با یک شخص واحد سیلانی روبرو هستیم.

◇ ؟ سوال شخصی: فرق اصل و شخص چیست که اینگونه با هم متفاوت شده اند؟

◇ بررسی برخی اعراض:

▶ فعل و انفعال: ایندو عرض هم جزو اعراض مفارقتند و لازم نیستند چراکه ممکن است گاهی باشند و گاهی نباشند. یعنی

گهگاهی کلّ مقوله جزو اعراض مفارق است ولی در کم و کیف و این و وضع اینگونه است که اصل مقوله ها برای جوهر

لازم است ولی می توانند در همین حین مفارق هم باشند.

۲. حرکات ثانیّه / خاصّه: حرکت خاصّ اعراض ۴ گانه

□ ولی آنچه را که بعنوان حرکت در ۴ مقوله عرضی می شناسیم این یک حرکت دیگری است که خود آنها حرکت دارند و حرکت جوهری را از این طریق کشف کردیم.

◆ پس در این ۴ عرض دو نوع حرکت داریم.

□ اشکالات و سوالات:

◆ اشکال: با توجه به استدلال آورده شده حرکت جوهری تنها این را باید در پی داشته باشد نه حرکت در سایر اعراض.

◇ فیلسوفان دیگر جز علامه حرکت در جمیع اعراض را بیان نکرده اند من جمله صدرا چراکه حرکت در حرکت را قبول ندارند. البته ممکن است حرکت جوهری مقوله ساز باشد ولی حرکت در مقوله نیست.

◇ یعنی چون حرکت جوهری دارید فعل، انفعال و متی دارید.

◇ علامه هم خودشان متوجه هستند و لذا بلافاصله بحث را می برند روی بحث حرکت در حرکت

▶ حرکت در حرکت: حرکت ثانیه ای که روی حرکت اولی که بواسطه ی حرکت جوهری وجود دارد سوار می شود

◆ سوال می شود که این حرکات ثانیه زیر سر چیست و چگونه می شود که این اعراض افزون بر حرکات اولی حرکات خاصی هم داشته باشند؟

◇ سوال این است که حرکت در جوهر می تواند بستر ساز حرکت ثانیه باشد؟

◆ اشکال: اگر اینگونه باشد رابطه ای بین حرکت جوهری زمینه ساز حرکت اولی با حرکت در آن ۴ مقوله وجود ندارد و لذا براهین بیان شده دچار خدشه می شوند چراکه آنها بنابر رابطه ی علی و معلولی بین حرکت جوهری و حرکتی است که در همه ی اعراض رخ می دهد.

◇ به بیان دیگر ما از حرکات ثانیه به حرکت جوهری رسیدیم حال آنکه طبق این بیانات این حرکات اولی هستند که از حرکت

جوهری بر سر می آورند.

◆ جواب استاد:

◇ بحث پیچیده ای است که خیلی مولفه ها داخل آن می شود

□ پس اینجا با حرکت در حرکت روبرو خواهیم شد و لازم است از آن بحث کنیم.

◆ تقریر مباحثه ای از رخ دادن حرکت اولی در دل حرکت ثانیه:

◇ شاید بتوان گفت در حرکت ثانیه اعراض، حرکت در حرکت رخ نمی دهد بلکه در جایی که ما با حرکت ثانیه مواجهیم؛ در واقع با حرکت اولی قوی شده روبرو هستیم.

◇ یعنی اینگونه نیست که یک حرکت روی حرکت دیگری سوار شود، بلکه بخاطر اتفاقات و نکات خارجی یکی از حرکات اولی قوت پیدا می کند و این سبب می شود که محسوس شود و ما آنها را حرکت ثانیه بشناسیم.

■ حرکت در حرکت:

□ اشکالات حکماء بر آن:

۱. حرکت داری یک مقوله بدین معناست که فرد آنیة الوجود در آن معنی داشته باشد:

◇ حرکت در هر جایی که راه پیدا می کند باید افراد آنیة الوجود در آن فرض داشته باشد و بدون جریان حرکت در آن آن مقوله معنی دار باشد و بعد حرکت در مقوله راه پیدا کند

◇ در حالی که با پذیرش حرکت در حرکت، قائل به این شده اید که حرکت ثانیه را اگر منقسم به اجزاء بکنید؛ اجزاء هم خودش متحرک است و به فرد آنیة الوجود نمی رسیم

۲. ایجاد توقّف و سکون برای متحرک بواسطه ی حرکت در حرکت:

◇ با طرح حرکت در حرکت، هر جزئی از حرکت ثانیه بلحاظ حرکت اولیه خودش دارای اجزایی است و قابلیت انقسام به اجزاء دارد.

لذا با قرار گرفتن حرکت ثانیه بر روی حرکت اولیه، لحظه به لحظه توقف و سکون داشته باشد چراکه با عبور از یک جزء، جزء بعدی قابلیت انقسام به اجزاء را دارد تا آنها طی کند و بعد برسد به جزء بعدی خودش.

◇ گانه در تمام مقاطع یک سکون ها و امعان هایی باید شکل بگیرد.

◇ یعنی متحرک در هر جزئی از اجزای حرکت اولی که وارد شد باید کمی بیاستد تا آن تدریج خودش را انجام دهد

◇ آوردن حرکت روی یک حرکت به این معنی است که در هر مقطع آن باید حرکت داشته باشیم که معنای آن این است که متحرک

با ورود به این نوع حرکت، باید نسبت به حرکت اولیه سکون داشته باشد تا حرکت ثانیه طی شود تا بتواند حرکت خود را ادامه دهد.

□ جواب این اشکالات:

◆ جواب اشکال ۱: توجه به فرد آتیة الوجود

◇ جواب منبایی: افراد آتیة الوجود در هر جا بحسبه است

▶ درست است که لازمه ی شکل گیری حرکت رسیدن به افراد آتیة الوجود است ولی اگر دقت کنیم، آنچه در حرکت لازم داریم افراد آتیة الوجود از سنخ خودش است.

▶ درست است که در حرکت در حرکت زمینه کار خودش از جنس حرکت است ولی از منظر حرکت دوم فرد آتی بحساب

می آید. یعنی در راستای این حرکت اول که حرکت دوم شکل نمی گیرد، بلکه در عمودی دیگر و در راستایی دیگر است.

▶ لذا از منظر حرکت ثانیه، حرکت اولی فرد غیر سیال تلقی می شود.

◇ جواب بنایی: در نهایت باید به فرد آتیة الوجود برسد نه بدون واسطه

▶ اصلاً قبول که در دل هر حرکتی باید برسیم به فرد آتیة الوجود، ولی چرا یک مرحله ای باید این اتفاق بیافتد؟

▶ مثلاً عرض یک جوهری می خواهد که موضوعش باشد ولی آیا معنای آن این است که عرض در عرض نداشته باشیم؟ یعنی

حتماً باید مستقیم بر جوهری تکیه داشته باشد و یا اینکه در نهایت یک جوهر داشته باشیم که پایه ی آن باشد کفایت می

کند؟

– مثال: قیام خطّ به سطح، سطح به جسم تعلیمی و جسم تعلیمی به جسم طبیعی

– دقت: خیلی ها خود عرض در عرض را هم قبول ندارند و به طرق مختلف آنرا توجیه می کنند

◆ جواب اشکال ۲: توقف نیست بلکه کندی است:

◇ این صبر در دل حرکت بمعنای کندی حرکت است نه سکون و توقف که چنین چیزی اشکالی ندارد.

◇ به بیان دیگر، از جمله اسباب کندی در حرکت؛ شکل گیری حرکت در حرکت است.

□ بیان استاد: حرکت در حرکت معانی مختلف و حالات مختلفی دارد و بیش از این بحث دارد.

◆ معانی و تصاویر مختلف آن:

◇ تندی و کندی: حرکت در همان راستا حال آنکه نزد مشهور این حالت حرکت است نه حرکت در حرکت و اگر به آن بگوییم حرکت

در حرکت حرفی در آن نیست

◇ تغییر در حرکت: این که معنی ندارد چراکه بمعنای سکون است و سبب اضمحلال حرکت است

◇ چندین حرکت در کنار هم در یک موجود شکل بگیرد: این هم معنی ندارد

◇ ...

◇ مثال مباحثه ای: حرکت یک فرد در کشتی در حال حرکت

▶ بنظر می رسد که تصوّرش مشکلی نداشته باشد هر چند شاید تحلیلش دچار ابهاماتی باشد.

◆ لذا باید صورت های قابل فرض احصاء شود و هر یک مورد مطالعه قرار گیرد.

◆ سوال: حرکت معقول ثانی است و معقول ثانی بودن برای یک معقول ثانی به چه معناست؟

○ تصویر استاد از حرکت جوهری:

■ مقدمات:

□ وقتی یک مرکب حقیقی را ملاحظه می کنید - مانند یک جوهر و اعراض آن - کوچکترین اتفاق تغییری ای که در هر ناحیه رخ می دهد باید زیر

سر حقیقت جوهری و لبّ این وجود باشد و غیر آن معنی پذیر نیست. به بیان دیگر تغییر باید در نهایت ریشه در ذات داشته باشد چراکه کلّ ما

بالعرض ینتهی الی ما بالذات

◆ یا اگر بتوانیم اثبات کنیم ترکیب حقیقی عالم ماده را - که فیلسوفان خیلی به آن میل دارند هر چند از آن خیلی بحث نکرده اند - می

توانیم همین بحث را در رابطه با آن تطبیق دهیم.

◆ به بیان دیگر، همانگونه که خود اعراض برآمده از ذات جوهر است، اگر تغییر و تحوّل در یکی آنها پدید آید نشان دهنده تغییر در ذات

است.

□ ضمناً توجه شود که کوچکترین تغییر در ذات بمعنای تغییر در کلّ ذات است و غیر از این معنی دار نیست اگر ترکیب حقیقی باشد و یک واحد

پیوسته باشد.

◆ مانند انداختن سنگ در یک حوض آب که تمام حوض موج بر می دارد

■ وضع حرکت در عالم ماده بدین گونه است:

□ یک تغییر بلحاظ بستر عالم ماده وجود دارد که آن تغییر زمینه ساز تمام این تغییر ها و حرکات است.

◆ یعنی حرکت جوهری باید تاملین کننده تمام اقسام حرکت و سرعت ها باشد و لذا باید سرعتی باشد که عالم ماده تحمل آنرا داشته باشد.

◆ دقت شود که حرکت بدون زمان معنا نمی دهد چراکه حرکت بدون زمان یعنی ثبات و لذا یعنی یک کششی دارد هر حرکتی.

□ براساس آن چه براساس اصالت و اشتراک معنوی وجود مطرح کردیم، خلأ را به هیچ وجه قبول نمیکنیم و بلحاظ هر موطنی آن عالم مملو از سنخ

وجودی خودش است. در عالم ماده هم وضع همین است یعنی پر است از آن چیزی که این عالم را می تواند تشکیل دهد.

◆ مثال آن: اتاق پر از مکعب مربع های تو پُر

◇ در اینجا داریم اصل و بنیان عالم ماده را بررسی می کنیم.

◇ اگر جوهر ثابت داشته باشیم تغییر معنی پذیر نیست چراکه عالم ماده پُر است.

◆ پر بودن عالم ماده اجازه تغییر و تحول را به هیچ وجه نمی دهد و فقط یک راه می ماند: کلّ این اتاق پر از مکعب مرتب در امتداد زمان کُلش معدوم شود و دوباره کُلش پر شود و ...

◇ حرکت جوهری یعنی همین. یعنی بنیاد آن شیء در راستای زمان بوجود می آید و نابود می شود. لذا صدرا تصریح دارد که کون و فساد تدریجی داریم.

◇ دقت شود که این بوجود آمدن و نابود شدن متصل است و خلل و فرجی ندارد.

◇ دقت شود که عوض شدن جای آنها هم تدریجی است و دفعی معنی ندارد.

▶ بیان شخصی: شاید همین راز رشد تدریجی در عالم وجود باشد.

◆ پس ما با حرکت جوهری داریم راستای دیگری غیر از طول و عرض و عمق کشف می کنیم.

◆ در همین جاست که متوجه می شوید که عالم ماده نمی تواند خود بسنده باشد بلحاظ علیتی چراکه اگر یک واحد به هم پیوسته است، اجزای قبلی که نابود شده است را نمی توان علت اجزای بعدی دانست.

□ سه بُعد فضایی داریم که اینها یک وسعت خیلی خوبی برای بروز دادن اشیاء در آنها شکل گرفته است و موجوداتی که در عوالم بالاتر جمعی اند با ورود در عالم ماده از سه بُعد کُش پیدا می کنند و دارای امتداد می شوند.

◆ به بیان دیگر وسعت عالم ماده موجب تفصیل سه بُعدی موجودات می شود و همین موجودات در مراحل بالاتر در نظام تشکیکی جمعی اند □ عالم ماده یک زمینه خوبی برای بسط وجود پیدا کرده است ولی در کنارش یک چیز دیگری مطرح می شود به عنوان بحث زمان که زمان به شدت موجب تضییق عالم ماده می شود. یعنی گویا کلّ عالم ماده یا این وسعت فشار داده شده در یک آن. ولی جالب این است که وقتی کلّ عالم ماده در یک آن فشرده شده است، یک موقعیت جدید برای آن ایجاد می شود که این همان امتدادی در ساختار زمان است.

◆ حالا آن مراحل عالی وجود، می توانند خود را در سه بُعدی که ضرب شده است در آنات یک بستر دیگر نشان دهند و امتداد پیدا کنند.

◆ حرکت جوهری با بُردن زمان در ذات جوهری عالم ماده اینرا می خواهد بگوید: یک فراخ و کشسانی جدید برای هستی تا خودش را در یک امتداد دیگر نشان دهد

◆ عمق هستی بخاطر ظرفیت های گسترده ای که دارد نمی تواند در این سه بُعد خود را نشان دهد و زمان بستری است برای به نمایش گذاشته شدن تمام این ظرفیت ها. در چنین راستایی است که وجود فرصت عرض اندام پیدا می کند

□ این حرکت جوهری باید دارای سرعتی باشد که بتواند تمام حرکات موجود در عالم ماده را تامین کند که یکی از آنها سرعت نور (۳۰۰۰۰ کیلومتر بر ثانیه) است. اگر سرعت های دیگری هم کشف شود، سرعت حرکت جوهری معیار است.

◆ لذا اگر حرکت جوهری را بپذیریم می توانیم حرکت ها را معنی کنیم چراکه بدون آن عالم ماده پُر است و تغییری در آن معنی ندارد.

◆ در دل حرکت جوهری و معدوم و موجود شدن، تمام تغییرات دیگر سازمان پیدا می کند. یعنی حتی آن حرکات ثانیه هم باید از بستر حرکت جوهری بیرون بیاید و بدون حرکت جوهری این حرکات هم معنی ندارند.

□ بنظر استاد صدرا همین نگاه را به حرکت جوهری دارد.

○ بررسی متغیر بودن ماده ی اولی: ماده ی اولی واحد سیلانی

▪ تقریر آن:

□ ماده اولی قوه ی محض است و قوه ی محض در تمام ویژگی هایش تابع صورت است چراکه صورت شریک العله آن است.

◆ از جمله سیلان و عدم سیلان: پس ماده اولی بواسطه پذیرش حرکت جوهری هم تغییر می کند.

□ اگر این نکته را بپذیرفتید، بدین معناست که کلّ عالم ماده حتی ماده ی اولی با تمام ابعادش در حال شدن و تغییر است.

◆ دقت شود که ما در استدلالات دنبال حرکت جوهری بالجملة بودیم حال آنکه حرکت جوهری فالجملة اثبات شده است. مگر این بیانی که گفته شد که وحدت حقیقت عالم ماده اثبات شود که با این بیان حرکت جوهری بالجملة تثبیت می شود.

◆ این راهی است که صدرا برای حدوث زمانی کلّ عالم ماده پیش رفته است و می گوید این عالم در این لحظه هست و در لحظه بعدی نیست ولی در مورد مجموع آن می گوید قدیم زمانی است.

▪ اشکال و جواب در مورد تغییر ماده ی اولی:

□ اشکال: در فصل ۱ بیان کردیم که ماده ی اولی همان وضعیت ثبات خود را دارد چراکه اگر بخواهد حادث باشد باید برود تحت قاعده ی بیان شده در فصل ۱ که این سبب اثبات یک ماده ی دیگر می شود. دوباره بحث را روی همان می بریم و هلمّ جرأً

□ جواب ۱: هر امر حادثی پیش از خودش نیازمند قوه و ماده است ولی قوه و ماده ای که نیاز دارد همان قوه و ماده ی قبلیش است یعنی هر ماده زمینه را آماده می کند برای ماده جدید.

□ اشکال به جواب ۱: این جواب با برهان قوه و فعل درگیر است چراکه ماده ی اولی با این بیان خودش مستتبطن ابطال خودش خواهد شد و درون خودش قوه ی از میان برداشته شدن خودش وجود دارد.

◆ اصلاً همین بحث بود که ما با آن ماده را اثبات کردیم.

◆ سوال در واقع این است که مراد شما از تغییر ماده ی اولی چیست؟ مراد تغییر شخص است

▪ نظر استاد:

□ ظاهراً با توجه به اشکال و جواب صورت گرفته، باید مانند مشائون بگوییم که ماده ی اولی دارای وحدت شخصی غیر سیلانی است یعنی ماده ی اولی تغییر و تحول نمی پذیرد. و این هم اشکالی ندارد که کلّ عالم جز ماده ی اولی تغییر کند و ماده ی اولی ثابت بماند.

□ برخی نکات در مورد ماده ی اولی:
◆ بنظر می رسد که ماده ی اولی با مساله موطن عالم ماده و مکان گره جدی دارد. بنظر استاد ماده ی اولی در رابطه با مرتبه عالم ماده باشد که آن مرتبه ثابت است و تغییر نمی کند.

◆ اشیاء زمانی که در آن موطن و مرتبه قرار می گیرند به جنب و جوش می افتند.

- ◆ به بیان دیگر ماده ی اولی تغییر و تحوّل نمی پذیرد بلکه زمینه ی تغییر و تحولات را تامین می کند.
- ◆ ماده ی اولی حقیقت ابهامی و قوه ی محض است و کفّ قضیه است.

▪ بیان مباحثه ای از حرکت در ماده ی اولی:

- شاید مراد علامه از حرکت ماده ی اولی حرکت بمعنی ااعم باشد.
- توضیح آن اینکه اگر حرکت را بمعنای هر گونه تغییر و تغییری بدانیم، با آمدن صورت جسمیه ماده ی اولی متحصّل می شود که این خودش یک تغییر است و با آمدن صور نوعیه نیز نوع تحصّل آن دچار تغییر می شود که این نیز یک نوع تغییر است.
- ◆ لذا شاید بتوان گفت که حرکت در ماده ی اولی بمعنای تغییر تحصّلی داریم.

• = متحرک

○ بصورت اجمالی عبارت است از: ماده

○ بصورت تفصیلی:

▪ ارکان حرکت:

- در هر جا که حرکت دارید ما مواجهیم با ماده، صورت، قوه و فعل که اگر چنین مکانیزمی نباشد بحث حرکت صورت نمی گیرد.
- پس ورود ماده ی اولی در موضوع حرکت قطعی است و گاهی صورت ها دخیل می شوند (ماده ی ثانیه) و گاهی دخیل نمی شوند.

▪ اقسام حرکت جواهر:

- ۱۰ مقوله داریم که بنحو استقرائی آنها را بدست آورده ایم.
- از جمله مقوله ها، مقوله جواهر است

◆ توجه شود که جواهر بعنوان مثال است و گرنه سایر مقولات هم به همین نحو هستند هر چند بیانات علامه بنحوی است که انگار فقط در جواهر چنین وضعیتی داریم.

◇ در اعراض هم در انتهای این بحث مطالبی را بیان خواهیم کرد

◆ که دو سطح تنظیم نظام مقوله جواهر داریم: (اقسام تکررات مقوله جواهر)

۱. عرضی: یک جنس داریم که چند نوع ذیل آن وجود دارد

▶ طبقات وجودی آنها یکسان است ولی پروزات آنها یکسان نیست.

▶ بحثی است که بدرد کثرت عرضی می خورد.

▶ **?** سوال شخصی: تمایز اینها با آنکه دارای درجه وجودی واحد هستند به چیست؟ چرا متمایز شده اند؟ مگر منشأ همه چیز به وجود بر نمی گردد؟

۲. طولی: جوهری که جسم می شود، بعد جسم نامی، بعد حیوان و بعد انسان

▶ = رده طولی تنزلی بلحاظ سعه مفهومی

– بحاظ وجود خارجی وضع متفاوت است که در ذیل توضیح داده شده است

▶ این تنزلی که اینجا مطرح شده است در واقعیت عینی برعکس است چراکه ما بنحو تحلیل عقلی عام ها را بدست می

آوریم در فضای حرکت هر چه به به سمت نوع های خاص تر می رویم در واقع تکامل حاصل می شود؛ به بیان دیگر

انسان در حرکت بالاترین است.

– در اینجا با حرکت جوهری اشتدادی استکمالی روبرو هستیم.

▶ به این حرکت می گویند لبس بعد از لبس

– العین، ۷/ ۲۶۲: **و اللَّبْسُ: خلط الأمور بعضها ببعض إذا التَّبَسَّت**

◆ جواهر در هر یک از اینها حرکت دارد

▪ موضوع هر یک از اقسام حرکت در جواهر:

□ **خلع و لبسی که در تمام حرکات وجود دارد:**

◆ صدرا در جلد ۹ اسفار می گوید چه چیزی در حرکت داریم که بنحو مطلق می بینید که خلع و لبسی (لبس بعد از خلع) است که در تمام

حرکات هست: تا شخص قبلی نره شخص بعدی نمی آید چراکه هیچ فعلیتی با هیچ فعلیتی سازگار نیست. به بیان دیگر باید فعلیت قبلی

برود تا فعلیت بعدی برود.

◆ بیان شخصی: این بیانات متناظر با دو اصطلاح موجود از اشتداد است

□ **اقسام حرکت در جواهر:**

◆ دقت:

◇ در دل این خلع و لبس هایی که حرکت را می سازد دو پدیده می توانیم داشته باشیم که دو نوع حرکت را می سازد

۱. لبس بعد از لبس:

◇ = حرکت اشتدادی تکاملی / صعودی که بدین معناست که شخص قبل بنحو اندماجی در شخص بعدی وجود دارد و کمالات آنرا

دارد. به بیان دیگر این مساله در وحدت نوعی اتفاق می افتد یعنی صورت جدیدی ای که اضافه می شود، افزون بر داشتن کمالات

و مزایای شخص قبلی بنحو نوعی، مزایا و کمالات جدیدی هم دارد.

▶ البته برخی گفته اند شخص قبل می ماند و شخص بعد روی آن سوار می شود.

▶ پس براساس نگاه تنازلی طولی حرکت اشتدادی تکاملی برای ما رخ می دهد که حکماء به آن می گویند ((لبس بعد از

لبس))

◇ با این بیان تمام قواعد علیت باقی می ماند برخلاف نگاه مادیون.

◇ موضوع حرکت در این نوع از حرکت:

▶ موضوع حرکت در این قسم از حرکت در مرحله ی اول ماده ی اولی و در مرحله ی دوم به بعد ماده ی ثانیه است. لذا هر

لحظه موضوع در حال تغییر است. البته درست است که جوهر اصلی موضوع همیشه ماده ی اولی است.

◇ یک بحث استطرادی: وضعیت آثار یک شیء

- ▶ فصل ۱۴ مرحله ۸: تمام کمالاتی که به شیء نسبت می دهیم به جنبه ی فعلی (صورت اخیره) نسبت داده می شود نه به جنبه ی بالقوه ای.
- ▶ دلیل این بیان: با برخورد با هر شیء با وحدت روبرو می شویم و هر شیء واحد یک فعلیت هم بیشتر ندارد چراکه اگر دو فعلیت داشته باشد دو شیء است. و تمام آثار را به لحاظ قابلی به قوه می زنیم و بلحاظ فاعلی به فعلیت می زنیم.
- با توجه به اینکه فعلیت یک شیء بیش از یکی نیست پس همیشه اون صورت اخیره است که باید جمیع آثار از آن دانسته شود.
- دقت شود که ماده ی اولی در رده های جنسی و فصلی هیچ شیء ای قرار نمی گیرد لذا در تعریف هیچ شیء ای نمی آید. ماده ی اولی از مقارنات و متحدات اشیاء در مرحله عالم ماده است. لذا وقتی انسان از عالم ماده جدا می شود چیزی از حقیقت او کاسته نمی شود.
- ◆ برهان قوه و فعل سبب می شود که ماده ی اولی و ویژگی پذیرندگی نتواند در ذات صور فرو رود.

▶ اهمیت این بحث:

- برخی در علم النفس حقیقت انسان را سه چیز دانسته اند (گیاه و حیوان و انسان) و توجه نکرده اند که تمام آثار قبلی در انسان است و لذا حتی تغذیه هم انسانی است نه حیوانی. یعنی انسان را مانند یک خانواده لحاظ کرده اند حال آنکه براساس حرکت جوهری اشتدادی تمام آثار زیر سر صورت اخیره است و بقیه چیزها حکم ماده ی ثانیه و قوه را پیدا می کند.
- پس انسان حس دارد ولی این حس عقلانی است نه حیوانی برخلاف حیوانات که حس شان حیوانی است و بسیار ادراک ضعیفی است.

۲. لبس بعد از خلع:

◇ = جایی که ذیل یک جنس انواع عرضی داشته باشیم مانند اینکه آب می تواند تبدیل به هوا، خاک و یا آتش شود.

▶ حکمای مشاء اینرا براساس کون و فساد توضیح می داده اند.

▶ صدرا می گوید این حرکت جوهری است یعنی جوهر دارد تغییر می کند: آب - « آب بیشتر و هوا کمتر - « آب مساوی و هوا مساوی - « آب کمتر و هوا بیشتر - « هوا

– یعنی طیفی از جواهر داریم مانند رنگ ها و اینگونه نیست که فقط آب و هوا داشته باشیم: یک جوهر سیلانی از آب به هوا در اینجا داریم

– در اینجا دیگر هوا کمالات قبلی را ندارد بعلاوه اضافات بلکه از سنخ لبس بعد از خلع است یعنی صورت آب از بین رفته و صورت هوا آمده است.

▶ این در حرکت های تشابهی/افقی/عرضی می افتد یعنی در یک درجه وجودی یک حرکت صورت می گیرد.

◇ موضوع حرکت: ماده ی اولی یا ثانیه به بیان علامه

▶ ثانیه به این دلیل که صور نوعیه با ماده ی اولی بصورت مستقیم رابطه ندارند چراکه صورت جسمیه همیشه همراه آن است.

▶ نظر استاد:

– لزومی ندارد ماده ی ثانیه طرح شود چراکه در فصول قبل دیدیم که وقتی صورت نوعیه عوض می شود، صورت جسمیه هم بواسطه ی آن عوض می شود.

– البته با توجه به آخرین فرع فصل قبل (تغییر ماده ی اولی) شاید بتوان توضیحاتی برای بیان علامه داد.

– مراد علامه یا این است که دو قسم است که تصویر روشنی ندارد یا این است که می توان به دو گونه لحاظ کرد که بنظر بتوان حرف هایی در این رابطه زد.

▶ ? بیان شخصی: آیا مراد علامه این نیست که در جواهر ماده ی اولی موضوع حرکت است و در اعراض ماده ی ثانیه؟ یعنی

دو قسم است خود این حرکت

◆ پس تا اینجا با دو نوع حرکت اشتدادی و تشابهی آشنا شده ایم.

■ بررسی وضعیت حرکات در اعراض:

□ موضوع آنها:

◆ همان ماده ی ثانیه است

□ اقسام حرکت در آنها:

◆ حرکت در این و وضع را انسان فکر می کند تشابهی است چراکه این مکان/ وضع و آن مکان/ وضع تفاوتی در درجه وجودی تفاوتی ندارند.

◆ علامه بگونه ای متن را آورده اند که انگار همه شان حرکتشان تشابهی است که این می تواند محل بحث و گفتگو باشد.

◆ ولی در کم و کیف شاید بتوان گفت که ازدیاد و نقصان مطرح است. سوال این است که حرکت در اینجا چگونه است؟

■ جمع بندی:

□ بیان علامه این است که ماده ی اولی در جوهر حرکت می کند ولی از منظر صدرا خود جوهر است که متحرک است و معقول ثانی آن حرکت است چراکه با توجه به تشکیک، با یک شیء واحد سیال روبرو هستیم.

◆ علامه بخاطر حفظ ادبیات مشاء قائل به این شده اند چراکه می خواسته اند یک چیز ثابت و یک چیز متغیر را توأم داشته باشند.

♦ البته ایشان در انتهای فصل قبل بیان کردند که ماده ی اولی هم متحرک است که توضیح دادیم که خیلی با بیانات دیگر ایشان سازگاری ندارد و منظور ایشان واضح نیست.

□ دقت شود که حرکت معقول ثانی وجود جوهر است نه عین آن و یا جزو ذاتیات آن

• فروعاً:

○ تفاوت حرکت تشابهی و اشتدادی:

- حرکت تشابهی یک حرکت است
- ولی حرکت اشتدادی تکاملی چند حرکت است چراکه موضوع آن لحظه به لحظه عوض می شود.

○ وضعیّت حرکت تنزلی / تضعفی / قهقرایی:

- اهمیت این بحث و مباحث مرتبط با آن:
 - این بحثی است که امروزه در فضاها فیزیکی با این عنوان که ((آیا حرکت های معکوس امکان پذیر است یا نه؟)) مطرح است
 - آیا جهت زمان را می توان تغییر داد؟
 - ورود از زمان حال به طرف گذشته و سفر در زمان
 - از ثمرات این بحث پذیرش یا عدم پذیرش نظریه تناسخ است: آیا تناسخ حرکت قهقرایی است؟
 - ♦ برخی گمان کرده اند مراد از حرکت قهقرایی تناسخ است و بخاطر همین آنرا رد کرده اند.
 - ♦ صدرا در جلد ۹ اسفار ص ۱۶ و ۱۷ می گوید تناسخ بلحاظ مبانی فلسفی ما به کلی باطل است چراکه این حرکت از اشدّ به اضعف است

▪ اقوال حول اقسام حرکت:

□ نظر علامه طباطبایی:

- ♦ حرکت اشتدادی تکاملی و تشابهی امکان پذیر است ولی حرکت تنزلی امکان پذیر نیست
- نظر برخی افراد مانند علامه حسن زاده، علامه جوادی، آیت الله عابدی شاهرودی:
 - ♦ حرکت در نظام عالم فقط اشتدادی است و نه تنها حرکت تنزلی نداریم، حرکت تشابهی هم نداریم.
 - ♦ دلایل و مویدات آنها:

◇ این آقایون استشهاد می کنند به بیانی در اسفار، ۳ / ۸۱ و استدلالشان این است که حرکت همیشه از طرف قوه به سمت فعل است.

▶ بنظر بیانات صدرا این را نمی رساند.

▶ ردّ دلیل آنها: توضیح دادیم که اشتداد دو معنی دارد و این منافاتی با حرکت تشابهی ندارد

– شهید مطهری و آیت الله مصباح با توجه به بیانات علامه روی این نکته تاکید کرده اند.

– آدرس ها:

♦ درس های اسفار، ۲ / ۱۵۶ الی ۱۵۹: ذیل همان آدرسی که از اسفار داده شده است

♦ درس های اسفار، ۲ / ۱۸۲

◇ برخی از آنها به بیانات صدرا در مورد تناسخ (اسفار، ۹ / ۱۶) استشهاد کرده اند.

▶ بنظر استاد اگر به این متن دقت شود، چیز دیگری مدنظر صدرا است و ناظر به ردّ حرکت تضعفی نیست

◇ برخی بزرگواران به بیانات خود علامه هم استشهاد کرده اند.

▶ با توجه به تصریحات علامه بنظر این استشهاد هم درست نیست.

▶ بعلاوه تفکیکی که علامه در مورد اقسام اشتدادی می کنند که در کارهای صدرا هم هست ولی علامه آن را باز کرده اند.

□ نظر صدرا، شهید مطهری و آیت الله مصباح:

♦ هر سه نوع حرکت را داریم.

◇ بیان صدرا:

▶ دقت شود که صدرا متون مختلفی دارد و بنظر استاد با جمع بندی آنها می بینیم که هر سه قسم حرکت را قبول دارد

ولی سیر کلی عالم را اشتدادی می داند.

▶ مانند اتفاقی که در مورد سیر کلان حرکت انبیاء رخ داده است.

▶ در بیان صدرا حرکت بالاصاله حرکت اشتدادی است ولی برای آن حرکت تضعفی هم شکل می گیرد.

◇ بیان شهید مطهری و علامه مصباح:

▶ بنظر می رسد که این بزرگواران بخاطر مثلاً تضعف های اخلاقی قائل به این نکته شده اند و می گویند ما می بینیم که

برخی از افراد بد می شوند ولی باید توجه کرد که این بیان درست نیست چراکه اینها از حیث کمالات بد می شوند ولی

در واقع از حیث شیطنت ها در حال کمال هستند و خود این در واقع یک حرکت اشتدادی است.

▶ موید آن اینکه آتش جهنم ۷۰ بار از آتش دنیا داغ تر است که این نشان می دهد جهنم نسبت به دنیا شدت گرفته است

♦ آدرس ها:

◇ درس های اسفار، ۲ / ۱۵۶ الی ۱۵۹: ذیل همان آدرسی که از اسفار داده شده است

◇ درس های اسفار، ۲ / ۱۸۲

◇ حواشی علامه مصباح بر نهاییه الحکمه، تعلیقه ۳۱۴ (ص ۳۱۱) و ۲۲

▪ ردّ حرکت تضعفی:

□ بیان علامه:

◆ اگر ما بگوییم حرکت تضعیفی داریم یعنی در نهایت باید وجدان یک شیء و فقدان یک شیء در محلّ واحد جمع شود و این اجتماع نقیضین است که محال است.

◇ دقت شود که قوه ملازم با فقدان شیء و فعل ملازم با وجدان شیء است.

◆ نحوه ی جمع قوه و فعل نسبت به شیء واحد بواسطه ی حرکت تضعیفی:

◇ دقت شود که قبول حرکت تضعیفی یعنی قبول حرکت معکوس، حرکت از فعل به طرف قوه و معکوس شدن زمان.

◇ با حرکت تضعیفی، از فعلیتی که قبلاً قوه بوده است به سمت آن قوه حرکت می کنیم که این بدین معناست که این فعلیت قوه ی مرحله ی قوه ی خودش را دارا باشد.

▶ مثال: درخت خرما یک فعلیت است که با حرکت تضعیفی باید بپذیریم حامل قوه ی هسته ی خرماست که این هسته

خرما هم حامل قوه ی درخت خرما است. لذا درخت خرما باید حامل قوه ی خودش باشد و قوه ی یک شیء یعنی فقدان یک حقیقت که می تواند آنرا دارا باشد.

▶ لازمه ی این آن است که این فعلیت قوه ی خودش را هم داشته باشد.

□ اشکال شهید مطهری به این بیان و واضح کردن مراد علامه طباطبایی:

◆ درخت خرما یک بار حامل قوه ی شخص خودش است و یک بار حامل قوه ی نوع خودش است.

۱. اگر مراد از حرکت تضعیفی این باشد که این مسیر حرکتی که پیش رفته دوباره شخص این بخواهد برگردد که اعاده معدوم به عینه می شود و اصلاً نیاز به استدلال علامه نیست.

▶ البته استدلال علامه هم در آن اتفاق می افتد.

▶ اگر مراد علامه از حرکت تضعیفی حرکت معکوس عینی - معنایی که بحث های فیزیک امروزه دنبال آن هستند - باشد، این بیان برای رد آن خوب است.

- البته بنظر می رسد که این تفکیک و تفصیل در ذهن علامه وجود نداشته است چراکه مثال های طبیعی مانند پوسیده شدن سیب را با انتزاع معکوس حرکت های اشتدادی (تبدیل پوسیده شدن سیب به یک کرم) توجیه می کنند و می فرمایند حرکت تضعیفی به کلی در عالم نداریم.

- توضیح آن اینکه لازمه ی برخی حرکات اشتدادی فطور و ضعف در مرحله ی قبل است مانند پیر و ضعیف شدن جسم انسان در آخر عمر که لازمه ی رفتن به عالم بعدی است. به بیان دیگر حرکت های تضعیفی بالعرض یک حرکت اشتدادی است.

- سوال این است که بالعرض یعنی انتزاع معکوس یا اینکه حرکت تضعیفی داریم ولی همیشه باید همراه با یک حرکت اشتدادی باشد؟

◆ بنظر می رسد که بیانات علامه بیان دوم را نمی رساند

▶ دقت: بررسی وضعیت ماده ی اولی در رابطه با شخص یک فعلیت

- این ردیه ای که علامه طباطبایی طرح می کنند بلحاظ ماده ثانیه قابل طرح است ولی از منظر ماده ی اولی حتی در همین مرحله هم قوه ی شخصی درخت خرما وجود دارد و از بین نمی رود ولی اینجا اجتماع وجدان و فقدان نمی شود چراکه وجدان بلحاظ صورت و فقدان بلحاظ ماده ی اولی است.

- معنایش این است که ماده ی اولی بلحاظ بستر اصلی ماده، حتی قابلیت همین شخص از درخت خرما را دارد ولی باید توجه کرد تمام قابلیت های شخصی که در ماده ی اولی هست فقط یک بار قابلیت تحقق دارد بخاطر لا تکرار فی الوجود و امتناع اعاده معدوم به عینه.

- لذا در مورد ماده ی اولی اشکال علامه وارد نمی شود بلکه اشکال امتناع اعاده معدوم است.

۲. ولی اگر مرادتان از حرکت تضعیفی این است که فعلیت های جدیدی که پیدا می کند ضعیف تر از فعلیت های قبلی باشد و به لحاظ نوعی مشابه باشد با حرکت قبلی که انجام شده، ردیه ی علامه به آن وارد نمی شود و این حرکت تضعیفی درست است.

▶ فرآیند طبیعی که ما می بینیم: تجزیه شدن به یک چیز به عناصر اربعه

▶ در این صورت از منظر بستر حرکت در حال تکامل است و بلحاظ مقایسه فعل با فعل های قبلی است که تضعیفی خواهد بود.

▶ وجود ماده ی اولی در تمام اشیاء مادی مقرر این نوع حرکت است چراکه حامل تمام قوه های عالم ماده است.

□ ابتداء و انتهاء داری تمام حرکات:

■ محتوای این فرع:

□ حرکت به هر نحوی که باشد ابتدا و انتهاء دارد.

□ دقت شود که این بیان با آن مطلبی که حرکت اول و آخر ندارد تعارضی ندارد چراکه مراد از آن جمله این است که حرکت از جنس خودش اول و آخر ندارد نه اینکه کلاً اول و آخر ندارد.

■ بیانات جدید علامه:

□ استدلال علامه برای این فرع:

◆ = وقتی مقطع مقطع یک حرکت ابتداء و انتهاء دارد، کل آن حرکت هم ابتداء و انتهاء دارد چراکه حکم الكل حکم الابعاض.

◆ بنظر استاد این بیان، استدلال روشنی ندارد چراکه حکماء توضیح داده اند که همیشه اینگونه نیست که حکم کل حکم ابعاض باشد

◇ مثال:

- ▶ در مساله تسلسل توضیح داده اند که اگر جزء ها ممکن باشند کل هم ممکن است.
- ▶ در مساله ترکیب حقیقی که کل ویژگی هایی دارد که اجزاء ندارند

□ وضعیت ماهیات متحرک:

◆ میزان پرداختن به آن:

- ◇ این بیانی است که علامه در کمتر از ۱ خط به آن پرداخته اند
- ◇ ولی در آثار صدرا بصورت تفصیلی وجود دارد.

◆ عبارت موجود تا اینجا:

- ◇ در حرکت جوهری لحظه به لحظه یک نوع جدید می آید تا تشکیک در ماهیت بوجود نیاید.
- ◇ این صورت واحد سیلانی است

◆ جمع این دو عبارت:

- ◇ ما صورت های نوعیه ویژه را بنحو بالقوه در صورت واحد سیلانی داریم.
- ◇ این نکته اتفاقاتی را در مساله ماهیت رقم می زند:

▶ اساساً مقولات و ماهیات دارای دو جور فرد هستند: ثابت + سیال

▶ حقیقت در سیلان اساساً ماهیت دارد؟ آیا می توان به یک حقیقت سیلانی یک ماهیت نسبت داد؟

– از منظر اینکه صورت واحد سیلانی دارد می گوییم ماهیت دارد که بنحو سیلانی است که می تواند فرد ثابت و یا متغیر (ماهیت متجدد) داشته باشد.

– از منظر ماهیات نوعیه در این بین می آیند، ادبیات صدرا این است که قوه ی قریب به فعل است یعنی ماهیت های نوعیه بالفعل نداریم (البته اگر قطع کنیم بالفعل می شود) ولی می بینیم که هستند. به بیان دیگر از یک جهت ماهیت نوعیه دارد و از یک جهت ماهیت نوعیه ندارد.

- ◆ نظیر خط که صدرا در مورد آن می گوید از یک طرف می بینیم که مقطع دارد و از طرف دیگر این مقطع ها جدا جدا نیستند لذا می گوییم چیزی بین بالفعل و بالقوه است یعنی قوه ی قریب به فعل.
- ◆ صدرا در مورد تمام هویت های کش دار و امتدادی و حرکتی همین تعبیر را بکار می برد.